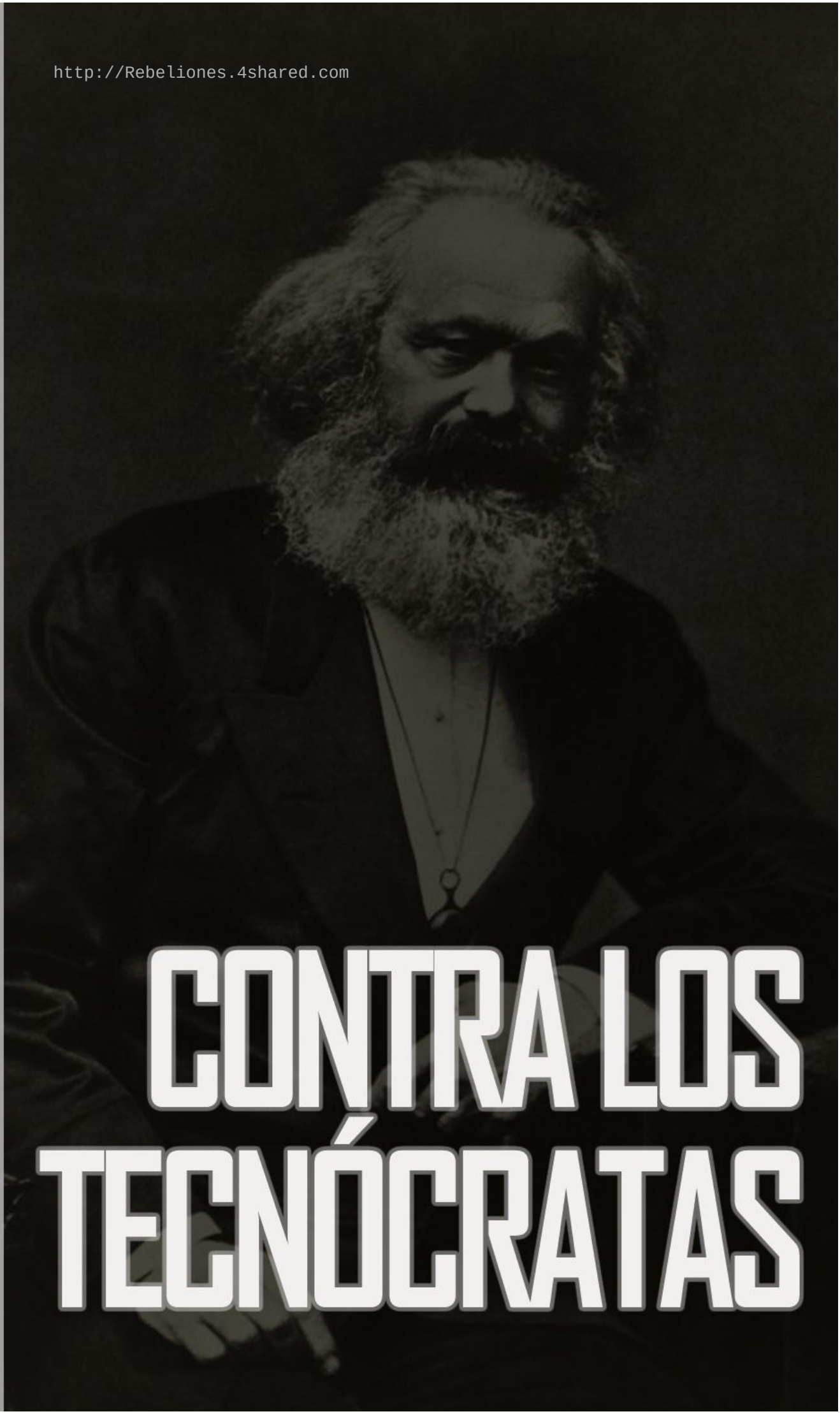
http://Rebeliones.4shared.com



HENRI LEFEBVRE

CONTRA LOS TECNÓCRATAS

Henri Lefebvre

CONTRA LOS TECNOCRATAS

granica editor

Título del original francés:
VERS LE CYBERNANTHROPE
(Contre les technocrates)
Denoël-Gonthier, París, 1971
© 1967-1971 by Editions Denoël

1ª edición: setiembre de 1972

Traducción: Serafina Warschaver

© by **granica editor,** 1972.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

INDICE

Advertencia 9

I. TECNICIDAD Y COTIDIANEIDAD 11

1. Las lluvias de la técnica 13
2. Los mitos de la tecnocracia 17
3. Vida cotidiana y diversidad 27
4. Cotidianeidad y felicidad 35
5. Pasatismo, utopismo, socialismo 45

II. EL CONTRASISTEMA 59

6. Presentación del sistema 61
7. Crítica del sistema 69
8. La noción de nivel 91
9. El antisistema 121

III. ¿ANTROPOS O CIBERNANTROPOS? 161

10. La especie nueva 163
11. Cibernantropo y robot 165

CUASI-CONCLUSIONES 177

ADVERTENCIA

Este libro, publicado en 1967, no ha perdido su sentido después de los acontecimientos de 1968. En efecto: la informática y la cibernética penetran, con creciente fuerza, en la práctica social, en la gestión más que en la producción. Pulula el cibernantropo. ¿No será el "último hombre" anunciado por Nietzsche? En el pensamiento teórico (o, para decirlo de otro modo, en la "práctica teórica"), la investigación urbanística suplanta, utilizándolos, a la lingüística, el psicoanálisis y la economía política. Dichas ciencias tuvieron su apogeo y declinan ahora, mientras que "lo urbano" está en ascenso. Este libro lo había previsto hace ya muchos años.

H. L.

I

TECNICIDAD Y COTIDIANEIDAD

1

LAS LLUVIAS DE LA TECNICA

Durante cierto tiempo, ustedes habrán encontrado en la prensa una expresión curiosa, acompañada por comentarios no menos sorprendentes. Señores inteligentes y competentes les explicaban cómo la producción en su conjunto iba a propiciar investigaciones aplicadas a los cohetes, a los misiles. Es cierto que los dispositivos más potentes y mejor miniaturizados serían reservados siempre a las empresas más vastas: exploración del espacio, destrucción nuclear. No obstante, algunas "lluvias" de la técnica caerían inevitablemente sobre la industria que trabaja para los consumidores.

¿El humor sombrío de este paralelo entre las "lluvias" de la alta técnica y las "lluvias" de partículas radiactivas habrá sido lo que impidió que estas reflexiones recibieran la acogida que siempre se dispensa a las ideas aparentemente novedosas? Sin que provocara protestas, la expresión desapareció en cuanto fue formulada: consagraba una situación difícil de aceptar.

Uno (¿Qué uno? ¿El destino? ¿Cada uno de los hombres responsables o no? Dejemos esta pregunta de lado), *uno* lanza al abismo fabulosos recursos, en hombres, en medios materiales, en riquezas y en saber. ¿Con qué objeto? Para preparar el arma absoluta y para constatar que la Luna es un montón de guijarros. La aventura planetaria, interplanetaria, galáctica, embriaga y fascina a la gente de la Tierra ocultándole, al mismo tiempo, el peligro, el terror y el abandono en que viven. Pierden de vista la humilde superficie del globo, salvo cuando sus intereses limitados y feroces les hacen volver la mirada hacia ella. En ambos casos, abandonan aquello que Nietzsche denominaba el

"sentido de la Tierra". La pierden de vista. Y ya han delegado esos nuevos poderes —la aventura, el prestigio— en una minúscula minoría, los cosmonautas, los sabios del espacio, semejantes a dioses olímpicos, a los ídolos y los hombres que detentan el poder. Renunciamiento y dimisión que se agregan a muchos otros, testimonios de una revolución posible, abortada hasta ahora. La sociedad en su conjunto, en su conciencia y sus relaciones sociales, no recibe de sus obras más elevadas un principio de desenvolvimiento. La vida social, propiamente dicha, se estanca, retrocede, se enfanga en el pantano de lo cotidiano, por encima del cual planean los espejismos "culturales". Mientras tanto, la producción material crece, la técnica se perfecciona trastocando sus propios planes. Sus resultados se alejan a la estratósfera para volver solo a la Tierra en la forma más amenazadora. Y nosotros nos beneficiamos con algunas "lluvias"...

¿Quiere decir esto que hay que cortar las alas a la imaginación, a la aventura cósmica? ¿Que hay que reducir el poder de la acción y del conocimiento, así como el poder político, al nivel de lo trivial, del buen sentido y del "bienestar"? No. Pero se impone un orden de prioridades.

Es extraño que nadie haya proclamado públicamente, aunque fuere sin gran resonancia: "No más hazañas cósmicas mientras en la Tierra millones de seres humanos sufran hambre. No más recursos colosales arrojados a los vientos del espacio mientras los problemas de la ciudad y del campo terrestres no se hayan resuelto." Que tal orden de prioridades ni siquiera se haya enunciado, que nada semejante figure en los programas políticos que se consideran audaces, ¿no será el síntoma más grave de la crisis de lo que seguimos denominando "socialismo" y de ese seudoconcepto que no podemos apoyar ni rechazar, a saber, *el humanismo*? Las masas humanas que se dejan fascinar por las hazañas espaciales reviven, en condiciones nuevas, un fenómeno religioso. Tal vez ellas redescubren, en plena inconciencia, el hecho religioso por excelencia (mientras etnólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos, se desinteresan de esa admirable inconciencia inclinándose con delectación sobre "el inconsciente"). Esas masas participan del *sacrificio*. ¿Qué es lo que sacrifican? Su paso de lo realizado a lo posible, de su condición a la felicidad. Su ascenso. ¿A qué? ¿Ante qué altar se consuma el sacrificio? Ante el infinito cósmico confusamente imaginado, llámesele o no "Dios". ¿Y a quién sacrifican? A víctimas preparadas y designadas. Como entre los aztecas, esas víctimas adoradas son colocadas en el rango de los dioses mientras van a la ceremonia y cuando vuelven de ella. Los héroes alcanzan la grandeza irrisoria de los cantantes, las vedettes, los poderosos. Gigantescas masas se inmolan con sus decepciones, sus privaciones y sus frustraciones, expiando sus más justas exigencias en el altar de las inaccesibles divinidades mediadoras entre la Tierra y el Universo. El rito sangriento no tiene lugar ya en las gradas de los templos del Sol. Misiles y rampas de lanzamiento han reemplazado a aquellos espléndidos monumentos. Ya no arrancan el corazón a las víctimas. Le arrancan los sentidos a la multitud de espectadores. La técnica más sorprendente es acompañada así de una extraña religiosidad. Asistimos al surgimiento de una religión del Cosmos que se trasluce tanto en el fetichismo de los signos del Zodíaco y los horóscopos como en la adoración a los astronautas. Ella rivaliza con una religiosidad no menos fascinante y delirante por Eros. Resulta evidente, por otra parte, que el viejo término de "alienación" (religiosa, ideológica, política) es débil para caracterizar esta situación a la vez monstruosa y normal, intolerable y tolerada, abrumadora e inadvertida.

Bajemos nuestros ojos y nuestra mente hacia lo que nos rodea. No dejemos vagar nuestra mirada. Volvamos a la superficie, la de la Tierra, la de nuestro cuerpo. Y desde allí volvamos a bajar, no hacia las profundidades abismales sino hacia la carne y la sangre. Dejemos de embriagarnos. No más humanidad-ficción (aunque la ciencia-ficción tenga mucho que enseñarnos). Observemos nuestro microcosmos. Anda mal. Bajo una apariencia deslumbrante, se está desintegrando. No solo en Asia y Africa, sino alrededor de nosotros y bajo nuestra piel. Las cosas ocurren como si los amos del Cosmos, en un día no muy lejano, tuvieran que abandonar este navío perdido, la Tierra, por un planeta mejor y ante los aplausos de los náufragos. Las cosas ocurren como si la especie humana reconociera su fracaso y se confesara perdida junto con su morada, la Tierra. Si la humanidad fracasa, si se multiplican los signos de la gran frustración, el pensamiento lúcido es el que debe extraer las conclusiones.

2

LOS MITOS DE LA TECNOCRACIA

Si examináramos uno a uno los sectores de la actividad social que conciernen al "hombre", comenzando por uno de los más importantes, la medicina, comprobaríamos inmediatamente que la crisis del "hombre" y del humanismo es, en primer lugar, *práctica*.

Ni la organización de la profesión médica, ni la enseñanza, ni las investigaciones en esta materia, corresponden a las exigencias de una sociedad que coloque al hombre en primer plano. Esto es tan evidente que nos abstendremos de poner el acento en ello y proseguiremos nuestra argumentación en otro sentido.

En esta sociedad donde las cosas tienen más importancia que el hombre hay un objeto-rey, un objeto-piloto: el automóvil. Nuestra sociedad, llamada industrial o técnica, posee ese símbolo dotado de prestigio y de poder. La dictadura del auto, es decir de los *lobbies* que influyen, según sus intereses, en las decisiones económicas y la opinión pública, es una dictadura absurda. La técnica autoriza ya (lo permitiría desde hace mucho tiempo si estuviera orientada racionalmente) la construcción de vehículos más perfectos que el coche de cuatro ruedas, el autocraft (sobre colchón de aire), por ejemplo, o diversos tipos de helicópteros. Sobre las carrocerías de los coches se multiplican los *signos* de la técnica para ocultar la indigencia técnica: cromados, aletas, líneas aerodinámicas. El absurdo resulta visible: los coches norteamericanos, capaces de velocidades considerables, en un país donde la velocidad en las rutas está severamente limitada, se cubren con esos signos de la velocidad.

La irracionalidad va aun más lejos. Todos recordarán que un ciudadano norteamericano inició una campaña contra los fabricantes de esos enormes vehículos, contra su increíble desprecio por la seguridad de conductores y pasajeros. Para hacer que lo escucharan, precisó, ese héroe moderno, años de lucha tenaz, su calidad de abogado y el apoyo de R. Kennedy. La mayoría de los ataques contra la dictadura del automóvil (los de Lewis Mumford, entre otros) dejan de lado las posibilidades técnicas y están teñidos de impotente nostalgia. Pero ello no quita que hoy en día todo hombre culto (como se dice) sepa a qué atenerse: el coche es un instrumento incomparable y puede ser irremediable, en los países neocapitalistas, como elemento de desculturalización, de destrucción por dentro del mundo civilizado. Sin embargo, este objeto-rey es anticuado.

El automóvil entra en una estructura jerárquica compuesta de delicadas diferencias: desde el coche pequeño al grande, desde el coche bien hecho y "terminado" al coche rústico, desde el coche vulgar al coche con personalidad. Esta jerarquía corresponde a la jerarquía social, la expresa y actúa sobre ella. El coche es "estructurado-estructurante". Tiene sus razones que la razón no comprende: razones de Estado, razones económicas, razones sociológicas. Reemplaza los medios de circulación más racionales (públicos) o más perfeccionados. Produce el absurdo a manos llenas. ¿Por qué influyen los *lobbies* del automóvil? Ya conocemos la absurda razón. Ese bien de consumo, llamado "durable", se desvaloriza con extraordinaria rapidez y llega a ocurrir que los fabricantes aceleren esa desvalorización. El objeto-rey, la cosa-piloto, se destruye a sí misma. Jamás un objeto llamado durable alcanzó un ritmo tal de "autodestrucción". El capital que se invierte en su producción alcanza, pues, una rapidez de rotación acelerada, la auténtica rapidez de circulación del automóvil.[1]

Pasemos al principal problema del urbanismo moderno. Se disponen a despanzurrar las ciudades —lo que queda de ellas—, para dar paso a la avalancha de autos. Sin embargo, en lo que concierne a la circulación, estamos apenas en el balbuceo de la técnica. Algunos serios estudios realizados, ¿no proporcionarían el material que permitiría la construcción de calzadas rodantes rápidas, material que, según dicen, sería todavía escaso? En calles, subtes y edificios, el empleo de alfombras y calles rodantes no progresa para nada. Los procedimientos con los cuales se quiere mejorar la circulación son anticuados. El gran hallazgo es ocultar los coches en playas subterráneas. Construir en muchos niveles, reservando uno de ellos a la circulación, parece aún demasiado audaz, demasiado costoso, casi utópico. Una parálisis de imaginación completa las limitaciones burocráticas, motivadas y justificadas por razones financieras.

Con relación a las posibilidades, los planes, proyectos y programas representan más o menos lo que un encendedor con relación al dispositivo de encendido de un cohete. Ni los materiales, ni los procedimientos de realización, tienen la menor proporción con lo que permitiría la técnica. Ni siquiera se puede afirmar que están en retraso, que hay un desajuste. Estamos hablando de un abismo. ¿Qué se estudia, qué es lo que se elabora con gran despliegue de cálculos y de aptitudes? Sólo normas, reglas que limitan la acción y el pensamiento. ¡Qué decir de aquello que oficialmente se denomina "urbanismo" sino que se trata, teóricamente, de una ideología y, prácticamente, de las reglas destinadas a paralizar la construcción de las ciudades en lo que hay de menos racional bajo la apariencia de una racionalización técnica!

Los urbanistas se dividen en técnicos de la circulación y en estetas que manejan, en planes masivos, contrastes de líneas, volúmenes y colores, como si el "habitar" se definiera por el consumo de esos contrastes espectaculares. Se ignora lo que es un tiempo social, un espacio social apropiado y se quieren construir ciudades nuevas. En cuanto a la construcción de inmuebles, todos saben qué fácil sería transformarla. Los materiales contra ruidos, por ejemplo, existen ya y también los materiales que permiten una prefabricación muy acelerada. Bastaría producirlos industrialmente y emplearlos en gran escala, en forma inteligente. Lo que se llama "urbanismo" no es otra cosa que un conjunto demasiado coherente —un sistema— de estipulaciones y limitaciones que mantienen esta actividad esencial al nivel estricto de un

[1] Este es uno de los procedimientos del neocapitalismo para contrarrestar la tendencia descubierta por Marx al descenso del beneficio medio en la industria capitalista. Algunos economistas y sociólogos, que no comprenden nada de lo que ocurre alrededor de ellos, siguen afirmando, sin embargo, que el marxismo ha caducado.

mínimum técnico. Y ello, reduciendo una situación y una actividad, *el habitar*, a una realidad brutalmente material, a una función: *el habitat*.

La audacia, la aventura, es reclamar un urbanismo a "escala humana", es decir, a la escala mezquina de la aldea, de la parroquia y del pabellón. ¡Qué inquietante es el empleo de esa expresión, "lo humano"! ¡Como si ya se tuviera que combatir o aprobar otro urbanismo! ¡Como si Megalópolis fuese sobrehumana! Como si no hubiera que reivindicar, contra la ausencia inhumana de un pensamiento urbanístico, un urbanismo a nivel de la técnica, es decir, de lo humano realizado revolucionariamente, superándose sin desconocerse por ello.

Es la oportunidad y el momento de denunciar un malentendido. La imagen del tecnócrata se ha vuelto popular. Se la acepta o se la rechaza. El tecnócrata, hombre de conocimientos técnicos, detentaría el poder o debería tenerlo, según unos; para otros, en cambio, habría que rechazarlo. La imagen del tecnócrata es objeto de una doble crítica. Según la crítica de derecha, la dictadura de la tecnocracia debería subordinarse a un ideal más elevado, patriótico, nacional, humanista, religioso. Según la crítica de izquierda, el tecnócrata debería operar bajo el control de los organismos de la clase obrera, los sindicatos y partidos. Nadie parece dudar de la existencia del tecnócrata. Es indiscutible que utilizando esta imagen de un tipo moderno, algunos grupos, animados por una ideología, la del racionalismo tecnicista, adquieren influencia y hasta intentan obtener el poder político de decisión. Reforzando la imagen, la transforman en ideología. Una pretendida "izquierda" sueña, así, con realizar la ficción tecnocrática.

A los hombres calificados de tecnócratas se les atribuyen eminentes aptitudes y el don de la eficacia. Tendrían el casi monopolio de ellas. Serían capaces de descubrir las soluciones técnicas a los problemas precisos planteados por la práctica e imponer dichas soluciones (de ordenarlas). Pero, si observamos lo que ocurre en realidad, esos hombres no existen. Los que denominamos "tecnócratas" y que vemos actuar (sobre todo en el sector público de la economía y de la vida social en Francia) no dirigen, solo disponen de un poder de decisión limitado. En realidad, ingenieros convertidos en administradores, ejecutan las órdenes

del poder político que dispone de "estrategias variables". El poder se impone a los tecnócratas sin delegar las opciones decisivas. Los tecnócratas proponen soluciones a los problemas oficialmente reconocidos y formulados y el poder estatal elige entre ellas.

Agreguemos a dichas consideraciones una observación importante. De todos nuestros análisis precedentes y los que van a continuación, resulta que la *ley de desarrollo desigual* es esencial. El concepto y la ley de desarrollo desigual, formulados por Lenin, se aplican a países, regiones, zonas, sectores de la economía, de la cultura, de la ciencia, a las ramas de la industria, a las empresas y secciones de empresas, etcétera. En particular, la vida cotidiana constituye un sector mal desarrollado y, al mismo tiempo, suborganizado (es decir, a la vez atrasado y saqueado) de esta sociedad burocrática de consumo dirigido.

El desarrollo desigual ha reemplazado la relativa coherencia del capitalismo competitivo y sus tendencias reguladoras (formación de tasas de beneficio medio, etc.). Pero ello significa que, más allá de cierto límite, la realidad social se desintegra. Esta tendencia y esta posibilidad explican, en parte, la ideología reinante: el fetichismo de la coherencia, de la forma y de la estructura. En ciertas condiciones, la intervención de un grupo definido, que entra en escena como agente socio-económico-político, puede restablecer, al menos provisoriamente, la coherencia de una sociedad que no constituye ya una totalidad espontánea. Los grupos y clubes tecnocráticos, ¿no evalúan las posibilidades de dicha situación, en Francia y en otras partes? Es posible suponerlo, aunque para jugar ese rol se encuentren en una posición inferior a la del ejército o de un partido dotado de un gran aparato.

Un amplio sector del público cree que los tecnócratas harán reinar la técnica "pura". La pretendida tecnocracia es nociva no tanto por su acción real como por la imagen que da de sí misma y de la sociedad. Según esta imagen, una racionalidad social, al fin madura, reina ya o va a reinar próximamente. Esta creencia tan difundida en la opinión pública proviene de la propaganda según la cual la racionalidad social es una ideología. Esta ideología es el producto mental de la tecnocracia, su justificación, la compensación de su impotencia y de su incapacidad, su contri-

bución real a la acción de poder. Los pretendidos tecnócratas organizan según normas que les fijan desde afuera y por razones que nada tienen que ver con la técnica, las ciudades, los territorios, la circulación, las comunicaciones, el consumo. Por encima de una inmensa incoherencia, planea una ideología de la coherencia (del sistema) que no tiene más base que una semiplanificación económica, insegura de sus objetivos y recursos. La ideología de la racionalidad técnica oculta la falta de aplicación técnica a la vida práctica. Su pretendida racionalidad tiende a coincidir con su absurdidad. Cierta sociología ha contribuido bastante a acreditar estos mitos, es decir, la ideología de la tecnocracia. Se ha escrito mucho sobre el "medio técnico" en oposición al "medio natural". Se ha hablado de la "sociedad tecnicista". Como tales formulaciones cayeron un poco en el descrédito, los sociólogos las reemplazaron por otras denominaciones que no son mucho más válidas: sociedad de consumo, de placer, civilización de la imagen, etc. No son más que denominaciones que, si bien son aún insuficientes, revelan algún rasgo característico (por ejemplo, la que nosotros proponemos: "sociedad burocrática de consumo dirigido"). A cada período, a cada ciencia llamada "humana", corresponden representaciones ilusorias, humaredas que disimulan hechos y conceptos.

El mito de la tecnocracia tiene consecuencias que derivan, como él mismo, del enfoque sociológico. Como la gente se imagina que reina ya la tecnicidad, odia a la técnica. Al creer que las nuevas ciudades responden a imperativos técnicos, al iguorar que las deficiencias son de otro orden (financiación, ganancias, estrategia política), los fracasos desacreditan a la técnica. No se incrimina la insuficiencia técnica. No se comprende que los organizadores y organismos responsables acumulan los signos de la tecnicidad (de la racionalización técnica) para disimular su ausencia. El engaño sobre sus proyecciones se percibe pero se interpreta en forma ilusoria. El desequilibrio entre las exigencias y la realidad crea una desconfianza engañosa ya que la vida cotidiana no implica el conocimiento de sus propias condiciones. Al contrario: las disimula. Dicha desconfianza suscita y alimenta la añoranza. Se acusa a los tecnócratas de toda clase de errores y, por su intermedio, se ataca a la técnica misma. Se pierden de vista sus posibilidades. Lo

realizable parece utopía en la peor acepción del término. La gente se repliega en un pasatismo que el mito de la tecnocracia perpetúa. Doble ventaja para la ideología y para las instituciones establecidas: a su vez, el pasatismo se convierte en una ideología. Disfrazado de culto de la calidad, un neomalthusianismo ataca las realizaciones mediocres de la pretendida técnica. Ideología de derecha, es decir, reaccionaria, disimula en segundo término las pesadas obligaciones que pesan sobre la vida cotidiana y su profunda miseria. Permite soslayar la organización de la vida cotidiana y el pillaje a que la somete el neocapitalismo. El neomalthusianismo recurre a la naturaleza (abandonada por lo ficticio), al estilo (perdido en el camino), a la calidad (muerta). Y así sirve, a su vez, de tema ideológico. La naturaleza, el estilo, la calidad, se vuelven a encontrar durante las vacaciones. Así da vueltas el torniquete del absurdo. Y se puede pasar indefinidamente de un seudohumanismo clásico o romántico, que se pronuncia contra la técnica, a un entusiasmo por la técnica que silencia las lagunas de la tecnicidad y la distancia que la separa de lo cotidiano.

Los mitos de la tecnocracia mantienen una ideología de la que forman parte. En el nivel más alto, dicha ideología adopta la prestancia de una filosofía. Dejamos para más adelante el análisis del estructuralismo que, partiendo de la noción científica de estructura, llega, por extrapolación, a un neofilosofismo. Seguimos estando en la ideología propia y directamente tecnicista. ¡Cuántos pensadores y sabios están sumergidos, en Francia, en una especie de éxtasis ante el mundo técnico!

Frecuentemente, la ideología no alcanza un nivel de elaboración. A ese nivel, sus promotores y portaestandartes se denunciarían y ella los denunciaría revelando su tendencia a convertirse en una casta, en un grupo de presión y de decisión, en una clase. Como toda ideología, en el momento en que prolifera con toda virulencia, es todavía difusa, mal formulada. El día en que se formule puede sonar su toque de agonía. Trataremos de precisar un poco sus contornos para ubicarla mejor.

La gente llamada de derecha o "reaccionaria" parece pensar que hay dos clases de tecnócratas, los buenos y los malos, los benéficos y los peligrosos. Estos últimos serían los de "iz-

quierda" o los que obedecen al comunismo. Tendrían en reserva un cúmulo de ideas perversas, destructoras de la sana tradición, de los recuerdos, de las normas de la sociedad francesa, bajo el manto de la técnica. Por otra parte, es posible que esta tendencia de derecha se atenúe. Aun en el caso de que la izquierda actual desaparezca, como también la ideología de derecha como tal, la "derecha" quedará. La gente de derecha sigue siendo lo que era: son los que se conservan sin cambio. Han perdido desde hace mucho tiempo la capacidad de crear ideologías y mitos. La "izquierda" los ha relevado de esa actividad aunque actualmente esta izquierda poco productiva sueñe con su pasado y ni siquiera sepa hacer su autocrítica. Reconocible aunque disfrazada, la vieja "derecha" está alí para recoger los despojos de la ideología de izquierda. La imagen del tecnócrata proviene de esta última. La izquierda parece pensar que el reino de la técnica vendrá gracias a ella. Según ella, los hombres de derecha que prometen la eficacia técnica no quieren y no pueden cumplir sus promesas: planificación, satisfacción de las necesidades sociales, racionalización de la vida social, internacional y nacional, etc. A la izquierda corresponde controlar la entrada a la tierra prometida. Ambas "tendencias" están de acuerdo, de hecho, en una representación: el mito de la tecnocracia. Es por ello que nada se asemeja más a un "tecnócrata de izquierda" que un "tecnócrata de derecha". En cuanto a los tecnócratas reales, esta confusión les permite maniobrar, oscilar de uno a otro lado, superar a su manera la oposición (según ellos superada) de la izquierda y la derecha en nombre de la primacía de la técnica.

Tenemos buenas razones para pensar que la izquierda llamada "revolucionaria" o "comunista" no escapa al mito de la tecnocracia. Debido a la influencia soviética está sensibilizada por el prestigio de la planificación autoritaria y por algunas "sobredeterminaciones" ideológicas (el dogmatismo en la interpretación del marxismo).

Sobre la técnica misma, podemos afirmar qne simultáneamente:

a) tiende a cerrar la sociedad, a tapar el horizonte (especialmente con la cibernética, ¡que afianza el "cosmos" de la cantidad y la cuantificación del cosmos!). La técnica se vuelve obsesionante y, en consecuencia, determinante. Invade el pensamiento y la acción y, por lo tanto, les fija su línea;

b) amenaza con destruir ese mundo cerrado, liquidado, donde lo único posible se reduce al funcionamiento automático y a la estructuración de equilibrio perfecto; ella devasta el mundo y puede llegar al extremo de la destrucción nuclear;

c) abre las puertas de lo posible a condición de que esté invertida en lo cotidiano.

Por lo tanto, la técnica es la que cierra y abre la salida, la que oscurece y despeja el horizonte. En cuanto a la ideología de los tecnócratas, de los sociólogos que discurren sobre la sociedad tecnificada, ella bloquea el conjunto. Oculta las contradicciones (sobre todo la contradicción entre el encierro de nna sociedad inmovilizada por estructuras de equilibrio y la apertura de una sociedad que va hacia lo posible por las vías de la discusión y de la efervescencia).

¿Qué hace falta para disipar las ideologías y los mitos? Tiempo. Decepciones. Experiencias y comprobaciones. Contraataques teóricos. Audacia y paciencia, virtudes revolucionarias. Es verdad que en el transcurso del siglo, la ética y la estética del trabajo, la ideología del trabajo y del trabajador, la filosofía de la actividad productiva y de la creación, nos decepcionaron, es verdad que un desplazamiento masivo de afectividad y de actividad (sin hablar de las actividades materiales) se ha volcado hacia los esparcimientos. Pero si es justo afirmar que estos esparcimientos preparan nuevas decepciones y frustraciones, ¿hacia dónde se orientarán pronto las esperanzas y los anhelos?

3

VIDA COTIDIANA Y DIVERSIDAD

Las "lluvias" de la técnica alcanzan a lo cotidiano. Este se beneficia con ciertos descubrimientos científicos. Sería ridículo negar el papel del frío y el calor en su aplicación doméstica, lo mismo que el de la electricidad, el agua corriente y el gas etileno en nuestros campos, como también maravillarse declarando que la vida se ha transformado. Limitémonos a señalar que solo han cambiado las cualidades mecánicas derivadas de la técnica y en objetos relativamente simples.

La alta técnica penetra en lo cotidiano en forma de *gadget.*[*] El estudio de una lista de los gadgets más ingeniosos, un cuadro de su aplicación a lo cotidiano, debe partir de un trabajo detallado sobre la vida cotidiana. Creemos que de la acumulación de gadgets resulta una obstrucción que en nada modificará a la vida cotidiana. Cuando alguien se dedica a la "prospectiva" con respecto a lo cotidiano, cuando imagina su porvenir, se lo representa como una enorme acumulación de gadgets, tanto en las novelas de anticipación como en obras serias como la de Michel Ragon, *Les cités de l'avenir* [1].

Lo que se consume empleando un gadget es un *signo* de tecnicidad. Aquí también el consumo de signos y significaciones juega un rol. Se entra en lo imaginario mientras se cree estar en lo real idéntico a lo racional. ¿Debería indignarnos esa mezcla de sueño y de practicidad que aparece

[*] Artefactos, mecanismos. (*N. de la T.*)

[1] M. Ragon: *Les cités de l'avenir*, Encyclopédie Planète, 1966.

todos los días en tantas publicaciones destinadas a la mujer y aun a los maridos? ¿Rechazaremos por principio lo imaginario? En absoluto. Pero el rol del pensamiento crítico es, en primer lugar, descubrir las confusiones. Lo imaginario social, producido por el lenguaje, en general, sostenido por determinadas imágenes y simbolismos, comporta engaño, ilusión, mistificación. A partir de determinado estrato, lo imaginario se separa de lo real y, precisamente entonces, es tomado como real, como lo real.

El pensamiento crítico debe elucidar la oscilación entre los dos términos (lo real-racional, lo imaginario-ficticio), poniendo fin por el conocimiento a ese parpadeo (que recuerda al del significante y del significado en el signo, pero con otra amplitud). El consumo de signos de la técnica, en los gadgets, hace olvidar que el gadget y el objeto técnico de uso corriente (comprendido el automóvil) son solo la parodia de los verdaderos objetos técnicos y que la multiplicación de esos pálidos simulacros realiza, en el mejor de los casos, algo tan complicado como lo cotidiano, que está muy por debajo y bien lejos de la alta complejidad de la técnica.

La lectora o el lector de semanarios consumen textos publicitarios. El coleccionista de llaveros acumula los signos de la propiedad. Pero la propiedad es o no es. El espectador de *strip-tease* consume los signos del erotismo. Pero el erotismo no se consume mediante signos, se hace. Es un acto siempre diferente, es una obra lograda o irrisoria. El consumo de signos, símbolos y significaciones, sólo puede dejar insatisfecho. De igual modo que el consumo de los signos de la técnica y del poder. Los signos no son inocentes ni inofensivos: grupos y agentes sociales los lanzan o se apoderan de ellos. Hacen de ellos signos de exclusión o de inclusión en determinado grado de jerarquía expresada por signos que, de entrada, parecen decir otra cosa (la técnica, por ejemplo, en el caso privilegiado del automóvil).

El consumo, siempre igual a sí mismo, de los signos de la técnica forma parte de las ilusiones de los signos y del consumo. El término "sociedad de consumo" disimula un aspecto de dicha sociedad, en particular las nuevas formas de pobreza que marcan esa sociedad: el escarnio de lo cotidiano, el frío y miserable rigor de los "conjuntos" urbanos, la situación de endeudamiento y de dependencia socioeconómica, la escasez creciente de espacio y de tiempo, etcétera. Ese término encubre una ideología y una apología. Al mismo tiempo va lejos, mucho más lejos de lo que sospechan sus promotores.

El consumo *real*, el de lo real, es destructor. Los consumidores devoran las riquezas y obras de veinte siglos, incluso la ciudad. Este consumo real se completa con un consumo en lo imaginario y de lo imaginario, desdoblado también él: consumo de imágenes (cine, televisión, reproducciones) y consumo de signos. En particular los de la publicidad misma, bien de consumo de primera línea.

La sociedad llamada de consumo ofrece a sus miembros el consumo de espectáculos. Estas palabras significan que la vista y el oído funcionan como órganos devoradores de imágenes y sonidos, de palabras y de significaciones, y que ese alimento audiovisual comporta a la vez una vasta información y una profunda frustración.

Aquí también hay paso del uno al otro, cobertura de una por la otra, oscilación, parpadeo, torniquete. El mundo se da en espectáculo —exteriorizado, transformado en objeto según el modelo de la imagen y del signo, sustraído a la participación activa— para alimentar el consumo devorador.

El consumidor de significaciones toma el significante por el significado. Se le vende muy caro el signo de la cosa de la que cree apropiarse. El consumidor de signos técnicos es doblemente engañado pues una técnica es una práctica o no es nada. En efecto, ese consumidor devora la ideología de la tecnicidad, la misma en todas partes, siempre idéntica a sí misma. Es innecesario repetir que esta seudoactividad absorbe y deglute sin cesar un género particular de lo que denominamos cultura. La transformación de múltiples culturas en mercancías de consumo monótono lleva asimismo a su parcelación, su dislocación, su ideologización. Todo esto ya se ha dicho. Dejemos a los ideólogos especializados la tarea de discernir los "lados buenos" y "malos" de dicho proceso. Tales ideólogos, especialistas del buen sentido, de la vía intermedia y del justo medio, no faltan nunca. Agreguemos aquí a los análisis críticos esta observación: cada vez se acentúa más el espectáculo uniforme de la técnica y, por consiguiente, de las puras y simples significaciones que se ofrecen (y se venden) a la gente sumergida en lo cotidiano.

En las pantallas de cine y televisión, como en la "realidad", el folklore y la técnica se complementan con éxito y se equilibran pasando de uno al otro. Así el espectáculo del mundo, los esparcimientos, el turismo, conforman su estructura ante nuestros ojos. Su campo de significaciones sigue la ley de una oposición adecuada: por un lado, pasatismo, nostalgia, variedades, visitas a las bellezas muertas de los museos y las ciudades antiguas y medievales; por el otro, cohetes, misiles, ciudades científicas, instalaciones prodigiosas pero idénticas en todas partes. Entre ambos, el abandono de lo cotidiano.

Concebido así, es decir, situado en la sociedad contemporánea, lo cotidiano aparece encajado en el hueco entre el pasado folklórico y las virtualidades de la técnica. Ese hueco podría y debería llenarse. Permanece vacío y es llenado falsamente con una sustancia ambigua. Está organizado como ausencia y presencia ilusorias. Agregamos que está institucionalizado y constituido y que el más simple cambio, el más previsible y menos ineluctable, plantea problemas ilusorios y aparentemente insolubles. Con este enfoque, la píldora anticonceptiva tiene más importancia que los cohetes interplanetarios. Suscita más objeciones y obstáculos que entusiasmo. Efectivamente, la píldora resquebraja una cotidianeidad que, no nos cansaremos de repetirlo, es, bajo la égida del Estado, de las jerarquías burocráticas y la organización pretendidamente racional de la práctica social, la institución característica de nuestra época. ¿Institución? ¡Sí, y además, inconsciente como tal!

Es fácil captar estos contrastes y contradicciones, de una ojeada, observando alguna ciudad nueva y las instalaciones industriales a las que se acopla; por ejemplo, Mourenx y Lacq, orgullos de Francia. En el plano de la instalación, una técnica extraordinaria, una especie de belleza (puesto que no hay otra palabra para designar ese rigor concreto, esa precisión del detalle y del conjunto). Por el lado del establecimiento humano, la nueva pobreza, la monotonía, el aburrimiento, la pesadez, el rápido deterioro, en una palabra, lo cotidiano. Y todo ello notablemente dispuesto, programado. Vale la pena repetir aquí lo que se dijo ya para desentrañar su sentido. Hemos denunciado en muchas ocasiones la desproporción aterradora entre el "costo humano" de la ciudad nueva y las inversiones en la producción.

La verdadera racionalidad sólo puede definirse hoy en día con la consigna: "¡La técnica al servicio de la vida cotidiana!" Toda otra razón no es sino razón de Estado o razón de clase, pretendida racionalización, falsamente justificada con argumentos técnicos que entrañan un delirante absurdo.

Este absurdo, este delirio, toman forma a nuestro alrededor. ¿Vamos a observar impasiblemente, con desinteresada objetividad, con un racionalismo indiferente, la "ubicación en tarjetas perforadas, de tres mil millones de insectos", según una expresión que merece recordarse? ¿Vamos a dejar que se consoliden las "estructuras" que fijan esas existencias llamadas humanas en una cotidianeidad sometida y superexplotada, manteniéndolas en una esperanza y nostalgia vanas, para arrojarlas como pasto a las divinidades míticas del cosmos? ¿Asistiremos, sin inventar un nuevo humanismo, a la liquidación del humanismo viejo, abriendo el camino al sistema de la cotidianeidad sometida y programada? Si vamos hacia la nada, enmascarada por la Cosa o por las cosas, seamos lúcidamente nihilistas... Tales son los nuevos fenómenos ideológicos, religiosos, sociales, de nuestro tiempo llamado moderno. No son los únicos. Van acompañados por una depreciación de los viejos lazos de dependencia que estipulan las relaciones entre amos y servidores, entre colonizadores y colonizados, entre educadores y educandos, entre hombres y mujeres. Pero la disolución de esos lazos trae la institución de nuevas dependencias, más profundas porque son invisibles y no se sienten.

Lo cotidiano depende de aquellos que lo organizan y programan, de aquellos que organizan las modalidades del consumo, de aquellos que *deciden*. Podríamos decir que esa dependencia es inconsciente si el término no implicara un peligro. Una ideología de lo inconsciente, que se difunde hoy en día a través del estructuralismo y el psicoanálisis, constituye el fundamento indestructible y hasta intocable de la vida social; con ello consagra las opresiones diversas y santifica esos lazos oscuros. La rebeldía resulta difícil, la ansiedad y las reivindicaciones, ya no saben a quién tienen que atacar.

Entre esas nuevas relaciones de servidumbre, tiene una importancia capital la institución de lo cotidiano, el condicionamiento y mantenimiento de sus ilusiones. Lo cotidiano no es más que un *nivel* de la realidad social. En las

condiciones actuales, ese nivel se consolida. Omitir o poner entre paréntesis esta ilusoria sustancia provoca muchos errores. Se busca en otra parte la "sustancia", o bien se niega el contenido sustancial para hacer un fetichismo de la forma y las formas. Se encuentra en otra parte y de otra manera el "modelo" de la realidad social. Se rechaza el viejo humanismo sin reemplazarlo por un programa a largo plazo que prevea la realización de las "virtualidades de lo humano" de las cuales la ideología humanista fue solo la promesa y la nube profética. Que se disipen las nubes está bien. Que se olvide el mensaje está menos bien. Que después no haya horizonte alguno, es el nihilismo.

Entre las preguntas que plantea ese pequeño sabio de mente investigadora que se denomina sociólogo, entre los interrogantes que se le presentan, sabemos que están los siguientes: "La sociedad moderna, cualquiera que sea el nombre que se elija para caracterizarla, ¿no irá necesariamente hacia la homogeneidad? Bajo el influjo de las máquinas (las viejas máquinas energéticas, entre ellas el estorbo del automóvil... las nuevas máquinas de información), en una simbiosis anunciada por Wiener entre máquina y hombres, ¿no desaparecerán las diferencias entre estos últimos? En efecto, las máquinas son las mismas en todas partes y en todas partes están sometidas a la lógica de la identidad. Las diferencias, inclusive las más tradicionales, como las del sexo y la edad, ¿no quedarán relegadas al folklore? El ser mundial cuyo advenimiento se proclama, ¿sería unitario y unificador con respecto a las vías históricas que permiten acceder a él?"

La homogeneización de la sociedad es atribuida, en esta hipótesis, a la técnica y a la tecnificación más bien que a otras intervenciones (la del poder estatal, la de las ideologías religiosas y sociales, etc.).

Según nuestro parecer, es imposible pronunciarse hoy día y probar la tesis de la homogeneización o demostrar la de la diversificación. Solo podemos acumular argumentos a favor de esta última, es decir, mostrar su *posibilidad*. Solo los hechos dirán si esta posibilidad se convierte en plena realidad. Por ejemplo, con respecto a la sociedad socialista o a las sociedades socialistas...

Nosotros creemos en esta posibilidad. Apostamos por ella a largo plazo. En efecto, es posible que se realice lo que se

anuncia como período de homogeneización, caracterizado por el predominio de técnicas, estructuras y sistemas homólogos. Verosímilmente, las diferencias concretas no pueden afirmarse sino a través de conflictos y convulsiones. Las fuerzas sociales que los crean deberán llevar a cabo la desestructuración o desestructuraciones de lo homogéneo.

En esta perspectiva, consideramos como insuficiente la definición corriente que hace de la sociología la "ciencia de la sociedad". Esta definición se hace con lo que ella pretende determinar, a saber, *la sociedad*. No se puede rehuir la vieja pregunta filosófica: ¿nominalismo? ¿realismo? Nosotros decimos que "la sociedad es el conjunto de las diferencias entre las sociedades", sabiendo, por otra parte, que esta fórmula no suprime todas las dificultades concernientes a la definición de esta ciencia parcial que, como toda ciencia auxiliar, pretende ser la más importante: la sociología.

Desde el punto de vista más general, que a menudo se denomina "filosófico", diremos que la afirmación y la comprensión de las diferencias concretas implican un acrecentamiento del poder de *sustitución*. Para captar "al otro" o a "los otros", para afirmarse como "otros" con relación a "ellos", los "yo" y los "nosotros" no deben encerrarse en sí mismos. Por otra parte, no pueden hacerlo más desmintiendo así, en los hechos y en la práctica, la filosofía tradicional del *sujeto* (individual o colectivo). Ello nos encamina hacia un racionalismo amplio, dialectizado, cargado de relativismo histórico y sociológico sin renunciar por eso a su carácter racional. En el límite, el "sujeto" (yo, nosotros, ellos) se definiría por la capacidad de captar un número creciente de objetos y de otros "sujetos", de seguir, sin perderse, un conjunto cada vez más complejo de diferencias. Si esta vía de la diferencia concreta se cierra, si prevalece la clausura de lo posible sobre su apertura, no habrá esperanzas de salvarse de la desesperación.

Por otra parte, no podemos excluir por anticipado una solución paradojal del problema planteado. Muchas investigaciones sociológicas que se están realizando sobre las ciudades autorizan una hipótesis. El crecimiento de la técnica y de la producción tienden a desarrollar la división del trabajo instaurando nuevas modalidades o perfeccionando ciertas modalidades antiguas de esta división (técnica y

social). Con la división del trabajo parecen acentuarse las diferencias entre las ciudades a pesar o a través de las tendencias contrarias hacia la homogeneización.

Si esta hipótesis se verifica, la técnica no sería fatalmente homogeneísta. Las antiguas diferencias y diversidades no estarían todas destinadas a ser relegadas al folklore, sino que se acentuarían. Al menos algunas de ellas, mientras que otras caerían en lo homogéneo (sobre todo el espectáculo monótono de un mundo acabado y perimido). Entre las diferencias, podrían acentuarse las de las ciudades y sus alrededores, entre países, sexos, entre *niveles de lo real.* Sin embargo, un nivel tendría en todas partes, en lo moderno, un status privilegiado, en tanto que nudo de problemas generalizados: lo cotidiano.

A estas diferencias se oponen las representaciones y las instituciones autoritarias que anhelan la homogeneidad para no tener que resolver los problemas del desarrollo en la diversidad. ¿Hasta dónde pueden llegar estas oposiciones formales a las diferencias? Es difícil predecirlo.

Las grandes formas de poder que desean la homogeneidad, una sociedad cerrada y la consolidación de las estructuras de equilibrio (el Estado, las Iglesias, etc.) enfrentan y suscitan la resistencia de los elementos *residuales.*

Quedaría por demostrar que la introducción y la creación de lo nuevo no resultan simplemente de la combinación de propiedades elementales o "atómicas", combinaciones que, como se sabe, pueden ser muy numerosas. Una cantidad de ejemplos podrían servir para apoyar esta tesis (así como la música moderna no se contenta con utilizar combinaciones sonoras sino que introduce ruidos elaborados). Sin embargo, esta teoría cualitativa exige, para confirmarse, argumentos múltiples y convergentes. La tesis de la complejidad y diversificación solo podrá "demostrarse" en la práctica, cuando este aspecto predomine sobre la homogeneización. Hasta entonces, la tesis quedará como una hipótesis estratégica, es decir, como objeto de una elección que implica una estrategia teórica y práctica que valoriza ciertas "variables" y descarta otras.

4

COTIDIANEIDAD Y FELICIDAD

En primer lugar digamos lo que no es la felicidad porque lo sabemos mejor. No es un "estado" ni lo contrario de un estado, ni una actividad que se ejerza por sí misma en el goce de un desenvolvimiento sin obstáculo, sin fin, sin objeto, y sin trabajo. Sobre todo, no es una suma y un cúmulo de satisfacciones. El sentido y el gusto de la felicidad difieren de la voluntad de poder, de sus alegrías y su voluptuosidad, del sentido y el gusto del poder. La felicidad no coincide con el placer. En el pasado, los filósofos se empeñaron en definir la felicidad como la plenitud y el realizarse. Dejemos que se defina por sí misma rechazando, en nombre de la filosofía, las definiciones limitativas. Nociones aparentemente concretas de "necesidad" y de "satisfacción" han desviado la idea de felicidad. Las necesidades son teledirigidas. Las instituciones las promueven lo mismo que el lenguaje, la escritura y la imagen: es la publicidad. Son las resultantes de una pulverización del deseo. A tal punto que ya solo conocemos el deseo por las necesidades. Mientras que esas necesidades se dan en forma visible, deslindadas, clasificadas, el análisis descubre una unidad subyacente. Más allá de las necesidades hay algo inicial y fundamental que algunos denominan prudentemente "pulsión" o "energía". Nosotros seremos de aquellos que lo llaman deseo. Por efecto de un espejismo, el Ego cree reconocerse en el deseo inicial. El análisis no tiene derecho de calificarlo en su origen atribuyéndole una individualidad o la tendencia hacia determinado objeto, sexual o no. Los objetos, las cosas que se ofrecen, preceden a las necesidades y las determinan con sus signos (incluso el sexo). Las palabras las

suscitan, el lenguaje filtra y cristaliza sus "motivaciones". En el mejor de los casos, se trata de necesidades sociales, exigencias de grupos, que, por otra parte, la sociedad de "consumo" tiende a ignorar. Para el individuo, la necesidad que le viene, así, del exterior —ofertas comerciales y publicitarias— significa su despojo y, al mismo tiempo, aquello en lo cual se revela.

Es enteramente natural que los ideólogos de esta sociedad pongan en primer plano las *necesidades* y *motivaciones*, para extraer a veces una crítica moderada (reformista) de la racionalización comprendida así. En la cotidianeidad organizada el placer ha sido transformado en satisfacción, la felicidad se reduce a una cadena de saturaciones, el deseo se convierte en necesidad controlada y la insatisfacción de una necesidad determinada es lo opuesto a la satisfacción. Los esparcimientos programados no se apartan de lo cotidiano. Una ruptura ficticia (imaginario-simbólica) entre esparcimiento y cotidianeidad forma parte de la organización de los esparcimientos y oculta la unidad del *sistema*. Esas diversiones también satisfacen necesidades. Pero, ¿qué es satisfacer? La desaparición momentánea del deseo, el estado eufórico que sigue al estado de insatisfacción. El deseo sigue sobreviviendo como malestar, como espera, más allá de su satisfacción o no satisfacción. El malestar se prolonga bajo el bienestar, y la añoranza bajo el confort.

Para expresarnos en términos freudianos, en la cotidianeidad actúa el *principio de realidad* contra el principio del placer. Es allí (o más bien *aquí*) donde funciona el mecanismo de la represión que sólo deja pasar lo que admite el sistema. Por consiguiente, es aquí donde tiene lugar la seudorrealización del deseo en su disfraz y a pesar de la represión, mediante un salto a lo imaginario (social). Salto inconsciente con que se atraviesa el pasaje que parece abrirse y cerrarse enseguida, salto ilusorio manejado mediante el uso y abuso de signos y significaciones...

Es *aquí* entonces —en este nivel— donde debe retomarse el proyecto de la liberación de las posibilidades reprimidas. Contrariamente a las afirmaciones del psicoanálisis, no es la memoria, no es el sacar a la superficie lo que fue relegado a las profundidades, lo que puede producir la liberación. Para expresarnos sin ambigüedades, nosotros aceptamos la

parte clínica del psicoanálisis pero rechazamos toda antropología freudiana.

Si la teoría de lo cotidiano es justa, en ese nivel se conjugan el *ello* y el *superyó*. Contiene ambos términos porque contiene su oposición. Mantiene entre ellos un compromiso y permite sus conflictos. En lo cotidiano, el conjunto de normas que regulan su organización y explotación "racionales" produce la separación entre las necesidades y el control social de esas necesidades. El individuo en desarrollo está simultáneamente separado de su propio deseo por el peso y amplitud de la organización social. Está dividido en ella de sí mismo y de los demás. El *yo* individual se constituye oponiéndose, en gran confusión, a las necesidades por las cuales se pretende definirlo, al deseo que persiste, a las reglas que delimitan las necesidades.

Si hay un sistema, consciente o inconsciente, es el resultado de una racionalidad cierta o incierta, limitativa y limitada. El lenguaje forma parte de estas normas coercitivas en forma de discurso autorizado, estipulado por escrito, oficializado por autoridades y modelos. ¿Puede ello servir para liberarse? Sí, cuando escapa a las normas, cuando se vuelve "anómico", cuando se transforma en palabra. Entonces la palabra canaliza el deseo.

La necesidad puede ser aprehendida: está en lo real. El deseo se manifiesta como deseo de lo posible. Atravesando la zona de las normas opresivas, individualizado a lo largo de ese trayecto peligroso, el deseo se forma como deseo o, más bien, se transforma en deseo verdadero. No se fija en las satisfacciones ni en la insatisfacción. No es solo el Eros oscuro y luminoso sino la ironía, el juego, el combate, el conocimiento. Es más que sus objetos. Así, el deseo se mantiene en el individuo, por su cuenta y riesgo, evitando perderse en lo imaginario (fabricado por los modelos y símbolos de la sociedad de consumo). Entonces el deseo, que ha conquistado su individualidad pasando por la prueba de lo cotidiano, que fue adquirido por el "individuo" superando la división, se parece tal vez a la felicidad. Transforma ya lo cotidiano, quiere su metamorfosis y su fin.[1]

[1] La posición adoptada por H. Marcuse en *Eros y civilización* (cf. en particular el Postfacio) lo lleva al escepticismo y al nihilismo de *One dimensional Man* (*El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1968). Los análisis de H. Marcuse no toman en cuenta lo

Lo transgrede, y lo imaginario (aunque marcado por normas y controles) contiene la reprobación de lo cotidiano. Lo desconoce. De este malentendido y de este malestar al desafío no hay más que un paso, difícil de franquear pero que puede ser franqueado.

Así el concepto de deseo no se confunde con el de lo posible; pero, en la vida real, en lo cotidiano, lo posible se fusiona con el deseo. Rompiendo los límites de lo cotidiano en el seno mismo de lo cotidiano, el deseo va hacia lo posible y lo imposible.

¿Qué es la felicidad? Se puede definir la desdicha. Y (por redundancia) el aburrimiento, más fácilmente que la alegría, el dolor mejor que el placer. Sin duda, es más fácil provocar el sufrimiento, producir dolor, que lo contrario, dar a luz un momento de alegría. ¡Que la felicidad se defina a sí misma! Cuando el humanismo clásico pretendía definir al hombre y lo humano, se engañaba y nos engañaba. Toda definición es limitativa. La antropología ha enumerado los atributos del hombre: *sapiens, faber, ludens, ridens*, etcétera. A esta lista, agreguemos lo cotidiano.

En cuanto a la filosofía, ha definido el sujeto, la conciencia, el hombre real, el hombre total. Todas esas definiciones enuncian lo que ha sido lo humano, lo que ha hecho, lo que ya no es o no es más eso exclusivamente. Es *eso* y hasta *todo eso* y *otra cosa* además.

Es a través de lo cotidiano que puede alcanzarse la felicidad; ya no es posible ignorar ese nivel. Pero no es en esta cotidianeidad *hic et nunc* que la palabra felicidad adquiere sentido. Al contrario, es en y por su metamorfosis.

Esto que decimos sobre lo cotidiano debe aplicarse también a los "esparcimientos" y, con mayor razón, a toda "diversión". El desdoblamiento *cotidianeidad-distracción* forma, precisamente, parte de la organización de lo cotidiano que tiende a mantenerla en un estado de sometimiento y explotación. La ruptura *cotidianeidad-esparcimiento* es ideológica. ¿Significa acaso que el domingo, como el lunes, forma parte de la semana,[2] que el *camping* y el *caravaning* (vivir en casas

cotidiano como nivel aunque hable de eso. El *One dimensional Man* es el hombre aprisionado sin apelación en lo cotidiano.

[2] Ver *Dimanche et lundi*, de R. Charbonneau, interesante requisitoria, demasiado pasatista, contra las diversiones.

rodantes) canalizan lo cotidiano sin transformarlo? No solo eso. En la publicidad de clubes y residencias de vacaciones aparece, apenas disimulada, una ideología de la naturaleza. Dicha ideología es alimentada por toda clase de nostalgias, del pasado, de la vida espontánea, de la aldea y la ciudad antigua. La naturaleza así recuperada pondría fin a las tensiones insoportables, a las rivalidades, a las relaciones de clase, a las alienaciones, al dinero, a la política. Romper con la "vida ficticia", es decir, con lo cotidiano, irse al encuentro del mar y de las montañas, jugar y solazarse, sería la salvación. Esta ideología ofrece un espejismo del "contenido" opuesto a las formas de lo ficticio. El viaje, la ruptura de lo cotidiano, las vacaciones, no solo traerían el "relajamiento" de que tanto se habla, sino la vida verdadera y la verdad de la vida.

La verdad es que los esparcimientos prolongan lo cotidiano en los mismos marcos sociales. No habrá verdaderas "diversiones" sino con un equipo técnico colosal. Las máquinas que sirven a los "juegos estratégicos" de los tecnicistas determinan el material que exige la actividad lúdica para que adquiera toda su amplitud (cuando podría prescindirse de él y bastarían, para jugar, el cuerpo y las técnicas del cuerpo: danza, mímica). El juego no puede limitarse a las formas tradicionales. Dominio creativo que se apoya en el conjunto de la vida cotidiana, es en una vida lúdica liberada donde puede desenvolverse la invención. Es preciso que inventemos la ciudad lúdica, de la cual Las Vegas es una innoble caricatura.

Se ha afirmado que, para cambiar la vida cotidiana, es preciso inventar nuevas situaciones. Formulada así, la tesis es difícil de discutir y refutar. La cotidianeidad constituida actualmente en los marcos de la sociedad neocapitalista (llamada, según los gustos, técnica, opulenta, o de consumo) encierra un número de situaciones tan limitadas como el arte teatral según ciertos autores. Las funciones, las actitudes, los papeles, los comportamientos, los modelos, están estipulados, regulados, codificados. Sin rastros de espíritu crítico ni de humor, los especialistas se dedican a inventariar esos papeles y actitudes. El monótono repertorio de lo cotidiano se da aires de gran ciencia (psicológica, sociológica, antropológica, etcétera). Que hay que modificar el repertorio y no contentarse solo con agregar algunos

momentos excepcionales (poesía, juego, amor), es indudable. Sin embargo, semejante afirmación se vuelve comprometedora y comprometida en cuanto se presenta como teoría y, más aun, cuando se considera como una práctica inmediata disimulando su carácter de anticipación posrevolucionaria. ¿Dónde se realiza este acontecimiento, la invención de una nueva situación? Tal vez oscuramente, lejos de los teóricos. Tal vez en todas partes. Tal vez aquí y allá, en lo cotidiano y fuera de él, en lo anómico y lo delirante.

¿Cómo detectar este *happening* destinado a ser algo muy distinto de un espectáculo? La píldora anticonceptiva puede crear situaciones nuevas. Hasta es cierto que en ese sentido es "creadora" o "productora", sin que esas situaciones nuevas hayan sido formuladas explícitamente ni provengan de una actividad designada con un nombre, normalizada y especializada. La píldora actuará más por sus consecuencias indirectas que por sus efectos inmediatos en la vida sexual. Liberadas de sus permanentes preocupaciones, ¿irán las mujeres al asalto del poder, a la conquista de grandes roles sociales que antes obtenían solo en forma indirecta o por procuración? Apartadas hasta ahora de los "polos" y "centros" de decisión, ¿no irán al ataque para apoderarse de ellos o para destruirlos? No es seguro que la píldora sitúe a la mujer en una cotidianeidad mejor. ¿Acaso el narcisismo y el masoquismo que se les atribuye no sin razón eran una consecuencia del temor? Al compensar su retraso en el pensamiento y en la acción política, pueden crear un conjunto de *situaciones* nuevas.

Las situaciones nuevas se producirán en la praxis, gracias a los descubrimientos bioquímicos que entrarán en la vida cotidiana. Para desechar toda acusación de empirismo, practicismo, cientificismo, recordemos que la idea del amor absoluto —idea delirante, pináculo de la cultura europea— produjo numerosas situaciones nuevas en el curso de su ya larga historia. Ahora mismo, la igualdad proclamada, aunque no realizada, entre mujeres y hombres, la tendencia a tomar en cuenta solo un mínimo de diferencias *no esenciales* entre los sexos en lugar de un máximo de diferencias *esenciales*, parecen productoras de situaciones. Sobre todo si se tienen en cuenta los fenómenos compensatorios que consagran las imágenes de la femineidad y la virilidad (idealizadas y fijadas en su oposición máxima) en una época en que esas oposiciones se esfuman ya. Las situaciones se descubren. No se producen por una proclamación abstracta. La idea de producir no coincide con la producción. Pretenderlo y creerlo es una ilusión sectaria e idealista.

La producción de situaciones debe y puede estudiarse. ¿Cómo llamaremos a la ciencia que se ocupe de ello, que descubra las situaciones, les asigne un nombre, las clasifique si es necesario? Llamémosla "sociología" hasta que encontremos algo mejor. Nos eximiremos de volver a una "actividad creadora", a una libertad, la del sujeto psicológico o social. No debemos contentarnos con una teoría filosófica de la creación. El conocimiento (sociológico) discernirá entre las variadas situaciones: de comunicación, de juego, de creación, de reposo, etcétera. Reunirá la teoría de las situaciones, la teoría de los objetos y los actos, de los momentos de la vida social e individual. De dichas teorías parece resultar que es *posible* una mayor diversidad cualitativa de las situaciones. Su creación no puede quedar a cargo del sociólogo. Si negamos que sea de competencia del teórico, del portador de conocimientos (sociólogo, antropólogo o psicólogo), se la negaremos también al práctico que se considerara creador o constructor especializado de situaciones.

La teoría de las situaciones debe estar ligada a una praxis. ¿Cuál? ¿No es el urbanismo la más indicada? Ya hicimos esta afirmación. En ella se encuentra, tal vez, la articulación entre el análisis crítico de lo cotidiano existente y la creación de otra cotidianeidad que la cambie hasta transformarla. Con la teoría de lo *posible cotidiano* (de lo cotidiano abierto hacia lo posible) el pensamiento crítico se articula con una praxis. No se liga solo en el plano filosófico con el concepto de *praxis* en general, ni con un fragmento de la praxis (política, económica, etcétera), fragmento valorizado ideológicamente. No basta, por otra parte, reclamar el advenimiento de un urbanismo revolucionario que recibiría las enseñanzas de las artes y las ciencias ligándolas con las posibilidades de la técnica. Este urbanismo será digno de sus ambiciones cuando haya concebido y propuesto las formas del tiempo y del espacio hacia los cuales quiera abrirse un mundo que tiende a cerrarse. Aunque por sí mismo no pueda realizar el salvataje de la li-

bertad en peligro y la salvación de la especie humana amenazada, debe aportar una contribución decisiva. La necesidad de movilizar la imaginación hacia este objetivo exige la crítica más radical de lo imaginario social en el cual se sumergen y fijan los sueños. Aquí la imaginación debe crear lo "real". La cotidianeidad debe convertirse en obra y dejar de ser institución. Debe convertirse en obra, la obra propia de cada uno de los que la experimentan, de los que se sitúan en ella realizándose o fracasando. Para que lo cotidiano se convierta en obra nuestra debemos proclamar y reclamar: "Que toda la técnica se aplique a lo cotidiano." La felicidad solo puede nacer de una obra colectiva e individual de la cual el arte nos transmite un modelo imperfecto, que se aleja. La felicidad es una obra. Para cada cnal es su obra, la de su deseo. Nos está prohibido elaborar una ontología del deseo, una filosofía del individuo. En un sentido renovado, el individuo será su obra con sus deseos. O bien no es nada y no hay nada. Contaminada, de un lado, por el producto y la mercancía, del otro, por la imagen filosófico-metafísica de la creación, la obra perdió su sentido. La noción de obra pasa de nuevo a primer plano y define un dominio, el de la producción en el sentido más amplio, el de la libertad.

Si hay que mostrar su árbol genealógico designando a sus antepasados, es a Fourier a quien debemos esta orientación. Y a Marx, naturalmente, inspirado en Fourier, lo que se ha olvidado a menudo. Reconozcamos a Fourier lo que se le debe, contra un marxismo sistematizado, planificador de lo cotidiano. Marx recibió de él una idea fundamental: los hombres (individuos), libremente asociados, pueden apropiarse a la naturaleza en sí mismos, su propia naturaleza, es decir, su energía productiva (de obras y de objetos), su deseo o el deseo en ellos, el tiempo y el espacio. La *apropiación*, posible en primer lugar, debe hacerse actual (real) por medio de las obras. Difiere radicalmente de la propiedad privada y del dominio técnico sobre la materia pero presupone este como condición posible y la eliminación de aquella como condición imposible o, al menos, la atenuación de sus defectos más insolentes. La producción de actos, de situaciones, de cualidades, parece implicar limitaciones al mundo de la mercancía, al poder del dinero y del capital, a las situaciones alienantes que

tienden a limitar, es decir, a reducir "lo humano" a lo cuantitativo, lo homogéneo, lo masivo, a la sistematización oprimente, en una palabra, a la reificación. Tal vez J. Gabel tenga razón al afirmar que los proyectos de homogeneización y sistematización uniformes son *espacializantes*.[3] En este caso, el combate teórico implicaría una revalorización del tiempo y, a igual título, de las diferencias. Por otra parte, no sería un retorno al tiempo de los filósofos, el de Bergson o el de Hegel. Los tiempos de que se trata solo existen y valen insertándolos en espacios. Son sociales y dependen de ese estudio sin magia de la felicidad que ya no podemos eludir.

[3] Ver J. Gabel: *La fausse conscience*, Editions de Minuit, Paris, 1960.

5

PASATISMO, UTOPISMO, SOCIALISMO

La crisis del humanismo está justificada por las limitaciones de esta ideología. Dicha crisis se agrega a muchas otras que la ideología humanista ocultaba al perpetuarse. Sin embargo, tomemos nota de una comprobación: hasta ahora solo el humanismo liberal burgués supo asignarse un sentido, una pedagogía. No está mal que nos desembaracemos de esa mezcla de filantropía y cultura, de citas (siempre las mismas) y de buenas intenciones. ¿Lo hacemos para suprimir el humanismo? No, sino para tratar de formular y proponer un humanismo revolucionario, dialéctico, abierto hacia las relaciones (conflictivas) de lo posible y de lo real. La idea de este humanismo no es nneva. Por desgracia el humanismo "socialista" no ha logrado hasta ahora alcanzar un sentido universal y concreto, darse un contenido, mostrar una orientación práctica. De ahí proviene la crisis, mutación sin orientación. La eliminación del humanismo cultural, de origen liberal-bnrgués, permite combatir mejor el pasatismo y sus nostalgias. No queremos un humanismo antitecnicista sino un programa a largo plazo de inversiones de la técnica en la vida cotidiana, pero que sea un urbanismo revolucionario que movilice los recursos del arte, del conocimiento, de la técnica y de la imaginación.

¿El socialismo? También él es puesto en tela de juicio. Una sociedad en transformación no encuentra ya en los "modelos" socialistas que se le proponen razones y objetivos claros para cambiar.

La crisis del humanismo está ligada a la del socialismo.

Resulta evidente, ahora, que la historia no tiene una finalidad que ilumine, con su idea, el conjunto —la marcha y el sentido de la marcha— y le suministre motivos para actuar y para soportar "sacrificios". Los "sacrificios" se realizan en otra parte y de otro modo.

Resulta bastante claro que la sociedad tal cual es no tiene una plena y entera racionalidad capaz de unir lo singular (individual), lo particular (grupos, pueblos, naciones), lo general (lo mundial) y lo universal (el sentido de la historia, de la vida, de "lo humano"). En el seno de una racionalidad limitada, los términos de la razón se escinden y, perdiendo su unidad, pierden su sentido.

Pareciera que la racionalidad y la finalidad no preexisten a los hechos, los cuales, al llevarlas en sí, se supone que las aportan y propalan. La decepción de aquellos que buscan dicha finalidad y racionalidad, sin encontrarlas, resulta esclarecedora. La razón, como la finalidad y el objetivo, como la vida cotidiana, es obra. Debemos declararlo y proseguir esta obra en lugar de deplorar que ella no se fabrique en la trastienda de la historia y de la política.

Actualmente, el socialismo no puede renovarse sin volver a formularse y no puede formularse, sin renovarse. Debe volver a tomar en cuenta las utopías que ya no son utopías sino posibilidad y programa. La razón más alta, más madura, absorbe el utopismo de los precursores (Fourier) y de los filósofos (desde Platón hasta Hegel) que parecían irracionales. Aquello que abre lo posible introduce, por su intermedio, un movimiento dialéctico: "posible-imposible". Ese movimiento se desenvuelve dramáticamente entre el absoluto, siempre vislumbrado, y la muerte, jamás evitada.

La comunicación, la participación, el amor, el reposo, el conocimiento, el juego, son siempre imposibles (como totalidad) y posibles (como momentos). La utopía de hoy será mañana lo racional y lo urgente. Lo imposible se transforma cada día en posible. El pensamiento socialista volvería a ser enteramente racional y dejaría de ser utópico si tuviera en cuenta plenamente la realización de las utopías, puesto que tiene ya el poder de los medios de acción. Dicha racionalidad se daría un programa a largo plazo, es decir, una estrategia.

¿La "izquierda"? Ella oscila desde hace años entre las nostalgias y los sueños (en la acepción esterilizante del término: sueños sin grandeza y, no obstante, irrealizables, las imposibilidades). Entre la gente llamada de "izquierda", ¡cuántos viven en la añoranza y las conmemoraciones del pasado! ¡Revolución de Octubre, Frente Popular, Liberación, democracia de la Belle Epoque, Tercera República! Quiere decir que entre esa "gente de izquierda", incluso los revolucionarios, muchos viven, piensan y hablan y, sobre todo, escriben en el marco y el estilo de un metalenguaje.

¿Qué es un metalenguaje? Es el discurso sobre el discurso, el segundo grado del discurso. Utilizando la terminología de R. Jakobson, diremos que la función metalingüística (centrada en un código) desplaza y suplanta a la función referencial (centrada sobre lo denotado). En ciertas condiciones (históricas y sociales) aparece un conflicto entre esas dos funciones; a partir de ese momento un movimiento dialéctico envuelve y "sobredetermina" las relaciones de complementariedad. Lo referencial se esfuma y hasta desaparece. El contexto verbal reemplaza lo referencial práctico-sensible, de suerte que el lenguaje solo tiene que ver consigo mismo por recurrencia o redundancia. Tal desplazamiento se lleva a cabo con facilidad en el lenguaje escrito. Una sociología de los escritos y de la escritura, diferente de la lingüística y de la sociología del lenguaje, formula esos conceptos examinando las consecuencias sociales de lo escrito. Entonces, el metalenguaje es el discurso sobre el discurso que proviene de cierto conocimiento del discurso inicial (de un desciframiento o decodificación). El discurso era activo cuando reflejaba y reflexionaba; pero termina por referirse solo a sí mismo, a su propio contexto. Volveremos sobre ello porque pensamos que actualmente los metalenguajes predominan y porque refutamos así al formalismo y al estructuralismo dogmáticos con sus propios conceptos. Los revolucionarios o los que pretenden serlo, escriben en el metalenguaje de la revolución pasada. Los filósofos buscan el metalenguaje de la filosofía o la filosofía como metalenguaje. Lo mismo ocurre con la gente de cine, de teatro, con los pintores, músicos, novelistas. También ellos descifran códigos de mensajes más o menos variados. Sus cerebros abarrotados de citas creen emitir mensajes nuevos y se contentan con un mensaje centrado sobre códigos antiguos, más o menos descifrados, es decir, interpretados. El pensamiento crítico y el de los "autores", lejos de

oponerse completándose, como pretenden los estructuralistas, se diferencian con dificultad. El discurso de unos y otros se fusiona en el segundo grado generalizado. El discurso crítico se mezcla con el lenguaje de los "creadores", o de los que son considerados como tales. En cuanto al metalenguaje de la Revolución, cada cual sabe dónde encontrarlo: en el lenguaje de los marxistas institucionalizados.

No, la revolución no es un mito, pero hay mitos de la revolución. Esos mitos presentan el pasado como posibilidad, lo que da lugar a interminables discursos de "segundo grado", tanto mejor comprendidos cuanto más redundantes. Ese pasado es solo ensueño expresado en un metalenguaje. En cuanto a nosotros, si decimos que nuestro proyecto tiene algunas cosas utópicas no es en el sentido peyorativo del término. Ello significa que dicho proyecto moviliza los recursos de lo imaginario y del arte, al mismo tiempo que los de la ciencia y del pensamiento político (en la medida exacta en que la actividad política se base en un pensamiento teórico).

Hay mitos de la revolución. Los revolucionarios quisieron "cambiar la vida". Lenin sabía que la gente (las masas) se sacude revolucionariamente cuando está harta de cierta manera de vivir mal. De modo que esa gente creyó porque le hicieron creer que una revolución moderna consiste en cambios dentro del Estado, lo que rebaja la revolución al nivel de un golpe de Estado. Doble mistificación: se espera que los cambios en el aparato del Estado repercutan en el nivel de lo cotidiano y se cree que el cambio de este último solo puede consistir en dicha repercusión.

Nosotros[1] reconstruimos la sociedad alrededor de una metamorfosis de lo cotidiano. Alrededor de un eje. A partir de esa posibilidad. Sin dejarnos engañar por metáforas, por la retórica. Lentamente o rápidamente (más bien lentamente). Este programa hace sonar el toque de difuntos para los mitos de la revolución. Al adoptarlo, cesamos de emplear un lenguaje convertido en metalenguaje, expresado en tantos discursos oficializados del primer período mundial de guerras y revoluciones. Comenzamos a emplear el lenguaje de la próxima marea revolucionaria: el lenguaje de lo posible en lugar del metalenguaje del pasado. Entre la gente de izquierda, los más realistas esperan realizar los proyectos de la tecnocracia: planificación, racionalización merced a una detención de la vida social, organización en nombre de la nación y del Estado. ¡Como si esta organización no haya sido alcanzada por el capitalismo! ¡Como si la superorganización de lo cotidiano en el capitalismo y la satisfacción de un gran número de necesidades elementales no obligara al pensamiento a nuevas tareas, a la elaboración de nuevos conceptos!

Esos hombres de izquierda, con los ojos dirigidos hacia lo alto, hacia su sublime ideal y su humanismo esforzado, no saben observar lo cotidiano. Todos dirán (ya lo han dicho) que el programa de transformar la vida cotidiana *es irreal*. Si ellos insisten en el carácter *utópico* del proyecto nuestro (la aplicación masiva de la técnica a lo cotidiano), nosotros respondemos: "¡Claro que es una utopía! El realismo de corto alcance de ustedes los vuelve limitados y los traiciona. No hay pensamiento ni acción sin una imagen del futuro, sin una visión de lo posible. Por otra parte, antes de descubrir prácticamente en una situación los elementos de la táctica y la estrategia es tan difícil separar lo posible de lo imposible como discernir la ideología del saber adquirido!"

No nos hacemos ninguna ilusión, pues, sobre la acogida que recibirán estas proposiciones. Además, ellas ya fueron formuladas (el primer volumen de la *Critique de la vie quotidienne* data de hace veinte años). Lo nuevo es la alternativa: o este programa o el nihilismo. O este programa o el fin del pensamiento marxista. No proponemos un proyecto desesperado, sino una salida a la desesperación.

Parece que el movimiento socialista trata de volver a ser un movimiento. Para desprenderse de las instituciones que lo han inmovilizado y, por ende, desmovilizado, busca consignas nuevas, consignas prácticas que impugnen la práctica y el orden existentes. He aquí la consigna: "Toda la técnica

[1] La ambigüedad de ese *nosotros* la hemos denunciado muchas veces. Significa (según la regla de una modestia afectada) tanto el autor como aquellos que piensan, tal vez, como él. Al contrario, cuando nosotros decimos "los hombres", podríamos remitirnos a la glosa de la proposición XXIX, del 3er. libro de la *Etica*: "Intellige hic homines quos nullo affectu proseeuti sumus". ¡En cuanto a *uno*, no es *nosotros*! Sobre el *sujeto* y sus sustituciones, nos explicaremos más adelante. El sujeto y la subjetividad no es ni *yo* ni *nosotros* sino el pasaje del *yo* al *nosotros* e inversamente.

al servicio de la vida cotidiana." A condición de poner en claro sus consecuencias, de extraer de ella un programa de urbanismo, de mostrar sus implicaciones para las mujeres, para la juventud, etcétera.

Es cierto que consignas que parecían análogas, fueron ya lanzadas: "¡Dominar a la técnica! ¡Poner la técnica al servicio del hombre!" Pero el contenido y el sentido del programa enunciado es completamente diferente de esos antiguos slogans filosófico-políticos. El pone fin a términos desvalorizados como también a las palabras desilusionadas que los acompañan. ¿Dominar a la técnica? Fue y es todavía un programa para subdesarrollados. Esas palabras designaban y designan todavía el aprendizaje de la técnica. Si en los grandes países industriales tratan hoy de "dominar a la técnica" es porque la técnica se ha erigido en una potencia autónoma, en una fuerza exterior y opresiva, en un desafío a la Tierra.

El "dominio de la técnica", en el sentido de nuestra época convulsionada, la efectúan perfectamente los exploradores del espacio. En cuanto a la técnica al servicio del hombre tenemos derecho a reírnos. Ese vago humanismo no tiene sentido ya. Para formular un nuevo humanismo, para quitarle su aspecto irreal al proyecto poético de "cambiar la vida", nosotros hemos introducido la noción de cotidianeidad. Ella transforma los términos, los temas y problemas, aportando una nueva imagen de la riqueza y la pobreza. Permite formular exigencias prácticas. Indica cómo utilizar la técnica, en qué servicios emplearla. Así tenemos una idea clara, simple, eficaz, capaz de orientar un vasto programa sin perjudicar los aspectos económicos y políticos de dicho programa destinado solo a países altamente industrializados.

Ese objetivo rompe con el positivismo como también con el racionalismo y el humanismo limitados. El positivista constata y resuelve provisoriamente. El racionalista sueña la realización de su pensamiento. El programa que proponemos no se limita a sustituir un positivismo por un criticismo neofilosófico ni a oscilar entre la vieja metafísica y una teoría más *rigurosa* y no menos clásica del conocimiento. ¿Lo que proyecta? La realización de la filosofía. Recordemos que ya no se trata de una filosofía. Hoy en día algunos filósofos, de quienes tendremos que ocuparnos con

mayor extensión, continúan pensando al *hombre* filosóficamente para rechazar enseguida este concepto o esta imagen. Para nosotros, la filosofía, más que dar una *esencia* del hombre (perdida o no), concibió al hombre como *proyecto*. Cada filósofo aportó algunos rasgos distintivos y pertinentes a esta imagen, por otra parte, incompleta y contradictoria: ser sensual y racional, juicioso y absurdo, activo e imaginativo, práctico y con vuelo, finito e infinito. A nosotros nos toca terminar la elaboración de la imagen y, sobre todo, *realizar* la filosofía. No llevarla a su fin en el positivismo, ni perpetuarla en una doctrina sin apertura hacia lo posible y la práctica. No se trata, pues, ni de especulación aventurera ni de investigación "pura" de su *fundamento* sino de hacer entrar en la práctica los intereses ideales de la filosofía y los objetivos de los filósofos. Separándolos, formulándolos de nuevo, como *nuestros* objetivos, sin voluntarismo subjetivo y sin fetichismo histórico.

¿Vamos a reclamar la creación de un ministerio de lo cotidiano? ¿Vamos a proponer a un gobierno de *izquierda* o a un régimen *socialista* la constitución de un organismo de estudio de la vida cotidiana que tenga por objetivo el óptimo manejo de las condiciones socioeconómicas?

La hipótesis no carece de atractivo. Sin embargo, preferimos abstenernos de ello y no inscribirlo en el programa. El temor de institucionalizar prematuramente lo que debe llevarse a cabo como obra rechaza esta tentación. Como no vemos más que una débil diferencia política (por no decir ninguna) entre los tecnócratas que se llaman de izquierda y aquellos que se declaran de derecha, no iremos en busca de ese espejismo.

Un gobierno o un régimen de izquierda, en la coyuntura actual, podría implicar un fortalecimiento del Estado. Sabemos demasiado bien que una parte de los ideólogos de izquierda, en Francia y fuera de ella, comunistas o no, ha dejado de lado la teoría marxista de la desaparición o superación del Estado. Sin embargo, la supremacía del Estado, la puesta en primer plano de los intereses del aparato estatal y político, no se concilian con esta descolonizaoión y descentralización que acompañaría la promoción de lo cotidiano. La exigencia primera es que el Estado desaparezca ante intereses más reales que los suyos, que conciernen a los grupos humanos y a los *hombres*.

No vamos a entregar al centralismo estatal la organización de la vida cotidiana. Está ya demasiado sometida a él. Sería mil veces mejor pasar por un período *desestructurante*, dejando lugar a nuevas fuerzas sociales, que pasar por una organización coercitiva de los esparcimientos, de las comunicaciones, de la vida "privada", del tiempo y el espacio. La metamorfosis de la vida cotidiana se hace con la intervención de los interesados, no con su simple consulta según las formas y normas de la democracia política. En ese plano, esta asociación de los intereses y los interesados tiene ya un nombre. Se llama autogestión.

Anotemos que la sociología y las otras ciencias llamadas humanas o sociales también tienen que legitimarse, renovándose tanto como el humanismo y el socialismo. Para que la sociología abandone el positivismo, para que deje de consagrar las alienaciones al estudiarlas como hechos consumados, es preciso ligarse a una praxis. Esta articulación puede efectuarse especialmente por medio del urbanismo. Aportando su concurso a la elaboración de los proyectos y a la realización de lo posible, la sociología se define como ciencia, como conocimiento de objetos y objetivos que no la limitan a los hechos consumados.

Nuestra sociedad presencia un crecimiento económico notable tanto del lado capitalista como del lado socialista. El *desarrollo* de la vida social, cultural, ideológica, está en retraso con respecto a este crecimiento. Un poco menos en el socialismo que en el neocapitalismo, pero el desnivel resulta más insoportable de aquel lado puesto que allí el desarrollo debería preceder al crecimiento y anticiparse a él. Insistimos de nuevo en esta diferencia entre crecimiento y desarrollo, es decir, entre lo cuantitativo y lo cualitativo que se agrava hasta la contradicción. Es un caso muy notable de "desarrollo desigual". El crecimiento económico y técnico ha dejado muy atrás sectores enteros, entre ellos lo cotidiano. Pero este retraso es utilizado para condicionar y superexplotar a ese sector.

La sociedad capitalista del siglo XIX, analizada por Marx, no conocía esos conflictos. Los economistas, los planificadores, los organizadores racionalistas, solo se interesan por el crecimiento. Velan por él. Pero, ¿quién se interesa por el desarrollo? Nadie. Los humanistas de vieja cepa creen ocuparse de ello. Deploran su ausencia; lloran sin proponer

nada en cambio. La ideología, las religiones, la moral (para uso de jóvenes y viejos) pretenden llenar la enorme laguna.

Para comprender nuestra situación es preciso partir de Marx y de los conceptos marxistas dándoles un sentido y contenido nuevos, empleándolos para el análisis crítico de la modernidad. Resolver la contradicción entre crecimiento y desarrollo, permitir que el desarrollo alcance al crecimiento y, por consiguiente, que lo cotidiano se eleve a la alta técnica, es uno de los objetivos del programa que nos proponemos elaborar aquí.

A *nosotros* incumbe poner fin a la *violencia cotidiana* (¿mediante qué vías, mediante qué intervenciones, violentas o no?) ejercida sobre el conjunto social popular y proletario (la clase obrera, sus fracciones y capas mezcladas y superpuestas, además de aquellos que comparten su destino aun cuando ellos lo ignoren: empleados y cuellos blancos, técnicos, miembros de profesiones liberales, intelectuales y sabios, etc.) y a través de este conjunto sobre la sociedad entera, para mantenerlos en los marcos de lo cotidiano y quitarles la conciencia de su avasallamiento. Desde hace mucho, y nunca como ahora, se ejerce el *terrorismo*: manipulación de las conciencias, terrorismo ético (orden moral, "valores" y "modelos"), terrorismo del lenguaje (códigos estipulando aquello "de lo que no se duda", las normas, canalizadas por las palabras y por las *expresiones*). Un terrorismo conjugado de la escritura y la imagen se ha instaurado con la comunicación sin diálogo, la información sin respuesta y sin réplica (radio, telecomunicaciones), lo que basta para explicar el gran "lamento de la soledad" en la época de los *mass-media*. Puede ser que se dude del carácter terrorista de lo escrito y de la escritura. Sin un examen más a fondo, se tacharía esta tesis de oscurantista. No sin razón ni sin argumentos, se le opondrán las innumerables adquisiciones debidas a lo escrito. Así, se señalará, una vez más, el movimiento dialéctico (conflictivo) inherente al conocimiento y a la conciencia, movimiento que se mutilaba por reducción al considerar solamente el lenguaje o la lengua, solo la palabra, o solo lo escrito.

No se trata aquí y en lo que va a continuación (donde intentaremos demostrar que la escritura es el prototipo de las instituciones opresivas) de predicar la ignorancia colocando al hombre poseedor de una cultura oral —la de los

nómadas o campesinos, anterior o exterior a la cultura de los conceptos y las ideologías— por encima del hombre que sabe leer y escribir. No es cuestión tampoco de negar la importancia de esta primera victoria sobre el tiempo, de esta primera *apropiación* del devenir: lo escrito. Primero inscripción sobre la piedra o la arcilla cocida, luego elemento transportable, papiro, pergamino, libro al fin, de este modo la obra de la palabra ha durado, se ha vuelto estable y, cada vez más, vastamente comunicable. Por medio de lo escrito y en lo escrito, la recurrencia, la reversibilidad, el retorno hacia atrás, la combinación de los elementos articulados (signos en sus diversos niveles: letras o fonemas, palabras o monemas, frases) han conducido hacia el concepto y, sin duda, dieron el prototipo del concepto. No hay matemática sin escritura, el cálculo presupone la escritura por excelencia, la base estable y la simultaneidad prolongada indefinidamente. Sin la escritura no hay lógica ni conocimiento, ni distinción clara entre pasado y presente. Lo escrito permite un examen atento del mensaje y, por consiguiente, su crítica.

Pero la escritura ofrece una profunda contradicción: premisas reaccionarias, virtualidades revolucionarias. El mensaje fijado, ¿será un progreso absoluto? ¿Y el canto, la poesía, la palabra? ¿Y el gesto, la espontaneidad, la voz, la expresión directa y sensible, y, por último, el sentido? En lo escrito, esos contenidos de la forma comunicable se borran y tienden a desaparecer. ¿Qué hace con ellos el escritor? De su impureza inicial, la escritura pasa a decantarse y purificarse. La acumulación de lo escrito (de lo impreso) mantiene, por contraste, esta purificación de la escritura *literaria* que tiende, a través del deterioro de la palabra y del lenguaje, ¿hacia qué término? Hacia el silencio y el blanco absoluto, como todos saben. El libro de los libros no contiene más que páginas en blanco. Más allá del segundo grado y del metalenguaje, solo hay un gran silencio.

El terrorismo comenzó cuando un conductor de pueblos pudo mostrar una piedra grabada y proclamar: "Dios habló y aquí está lo que queda: ¡las Tablas de la Ley!" Actualmente, el terrorismo es la persuasión por medio de la retórica y las amenazas de la propaganda. Es también el silencio solitario que se enuncia en esa multitud de rumores recogidos por el reportaje, la anécdota, la documentación y la información.

El carácter terrorista de lo escrito, reforzado por la acumulación de lo escrito, carácter tan visible en la historia de la religión, del derecho, del Estado, puede verificarse también en la historia reciente de la literatura y del pensamiento contemporáneos. Mientras duró el ascenso o descenso de la marea revolucionaria inicial, mientras vivió o sobrevivió la esperanza, hubo intentos de un *estilo hablado*. En los escritos novelescos o poéticos la palabra luchó contra la escritura. Se escribía o se creía escribir como se hablaba. El maestro de ese estilo revolucionario, Céline, se creyó y fue reaccionario. Seguido por otros con mayor o menor fortuna: Aragón, Sartre. En el mismo período, el pensamiento *filosófico* admitía una lucha encarnizada entre el tiempo y el espacio, un movimiento dialéctico en su articulación, desde Bergson a Merleau-Ponty. Sin omitir, por supuesto, a Nietzsche, quien dio toda su amplitud al esfuerzo por recuperar la palabra poética.

Actualmente prima, transitoriamente, una escritura rigurosa, estilo o ausencia de estilo de un mundo cerrado, que se intenta *estructurar* y sistematizar definitivamente clausurando toda salida, todo horizonte, toda *posibilidad*, más allá de la combinación formal de los elementos dados. Es la impersonalidad y la objetivación del *nouveau roman*. Es el reinado del escrito filosófico despojado de pasión y de historicidad, de drama y de dialéctica, centrado sobre el espacio, la espacialidad, y las metáforas espaciales hasta dar una impresión patológica. Es el triunfo de la estructura. Por desgracia para ella, esta escritura no se define correctamente, en los términos científicos que la justifican en apariencia, más que como *metalenguaje*: ella se reduce al desciframiento sistematizado de mensajes antiguos, lo que no constituye un nuevo mensaje. Actualmente, pues, para que haya un nuevo mensaje hay que destruir el terrorismo, poner fin al desciframiento del pasado y al malentendido que lo presenta como un mensaje nuevo. Por lo tanto, hay que abrir el camino de lo posible para la palabra. La escritura, en estado puro, señala la muerte de una forma de pensar y de vivir: su propia muerte. Lo que hace su firmeza aparente hace también su irrisión.

No es posible, entonces, aceptar las innumerables apolo-

gias incondicionales de la literatura, del arte y de la cultura. Por ejemplo, la de J.-P. Sartre: "Escribir es, a la vez, revelar el mundo y proponerlo como una tarea a la generosidad del lector."[2] El mundo, ¿qué mundo? ¿Es una tarea? ¿Qué tarea? ¿En beneficio de quién? ¡Cómo me gustaría más bien que se hiciera un llamado a mi egoísmo que a mi generosidad! Muy a menudo hemos sido defraudados por el entusiasmo, el heroísmo y el sacrificio. Eso es lo que predica la escritura. Escribir es imponer una tarea, un deber, un desinterés que utilizan otros (y no el escritor). El generoso entusiasmo de Sartre lo engaña y permite todos los abusos. Muestra el mundo tal como es "como si tuviera su origen en la libertad humana".[3] ¡Qué abismo en ese "como si"! Sartre, hombre de buena voluntad, no tiene sino una "voluntad de la voluntad" revolucionaria. No muestra lo posible.

Después de algunas victorias sobre el terrorismo, será posible concebir y presentar el *tiempo* (el de cada uno de nosotros y de todos) como el bien más preciado. Será concebible que se lo sustraiga al consumo devorador, ya que la gente lo consume en lo cotidiano como mercadería suprema, oculto entre todas las cosas y mercancías *de consumo*. En las relaciones entre los individuos, el tiempo recobrado encontrará un lugar eminente, será la riqueza por excelencia. No será más el tiempo vacío y abstracto, desintegrado y dividido por normas que pesan sobre lo cotidiano. Y, como es *finito* para cada uno de nosotros y para todos, a él se transferirán los "valores" provenientes de la singularidad de las cosas, valores que sobreviven a dicha singularidad.

¿Utopía? Naturalmente. Hemos esperado, en cada página, esta objeción y no hemos cesado de dar una respuesta a ella.

Desde el momento que hay movimiento hay utopía. ¿Cómo un movimiento real, social y político no propondría, en el camino que conduce a lo posible, sus representaciones de lo posible y lo imposible? La unidad y el conflicto dialéctico entre posible e imposible forman parte del movimiento real. En la medida en que los "revolucionarios" condenen la utopía, habrán formulado y ratificado su propio estancamiento.

[2] "Pourquoi écrire?", en *Qu'est-ce que la littérature?*, reeditada en la colección Idées, pág. 76. [Hay versión castellana: *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada.]

[3] *Ibid.*, pág. 73.

En verdad, hay actualmente dos formas o tipos de utopías. Cuando uno imagina una ciudad cibernética, construida según los imperativos de la circulación, tenemos una utopía de derecha, una locura reaccionaria. Cuando uno imagina un salto inmediato de la vida cotidiana hacia la fiesta, es un mito de la revolución, una utopía de izquierda. Su sentido no es el mismo.

Nosotros tratamos aquí de renovar la imagen revolucionaria del futuro restituyendo a la utopía su realismo y su empuje, imaginando una estrategia de lo posible.

Que se comprenda bien que no se trata ya de la relación filosófica entre el *sujeto* y el *objeto*, entre la necesidad y la libertad, entre lo real y lo *posible*. Como tampoco de la relación entre materia y espíritu, entre espiritualismo y materialismo. No se trata de inventar una filosofía sino de tomar una posición. Estamos ya en el *período de transición* del cual hablan largamente los maestros, Marx y Engels, Lenin y Trotsky, aunque no aparezca como tal. No lo definimos solo como mutación, como transición del capitalismo al socialismo, sino como transición entre la filosofía y su realización, entre la cotidianeidad organizada y la fiesta (entre el mundo no filosófico, que impugna a la filosofía y es impugnado por ella, y el mundo que ha superado los límites antiguos para realizar las ambiciones y los sueños de los filósofos).

La dificultad proviene de que ese proyecto se presenta simultáneamente con un resurgimiento de la totalidad y una fragmentación del conocimiento y de la acción en *disciplinas* particulares, las ciencias sociales. Se realizan intentos para sistematizar esta fragmentación, en forma tal que el tiempo y el porvenir quedan clausurados. Creemos que, en la perduración de la filosofía, en el proceso complejo (conflictivo) de su realización, se producen, a la vez, la fragmentación más extrema de la totalidad y el descubrimiento constitutivo de una nueva totalidad que reúne los fragmentos dispersos. La nueva totalidad se concibe y se prepara alrededor de la transformación de lo cotidiano. Así se desenvuelve el movimiento dialéctico de lo posible y lo imposible.

La "sociedad" parece cerrarse a veces ante nosotros, alrededor de nosotros. A cerrarla contribuyen las ciencias parciales (economía, psicología, sociología, incluso la historia) y los conceptos, tales como los de estructura y sistema, que examinaremos enseguida. Esta clausura es solo aparente.

Ninguna definición de la sociedad la abarca exhaustivamente y totalmente, ni siquiera aquella que proponemos y consideramos la mejor ("sociedad burocrática de consumo dirigido").

Las fuerzas de protesta y de refutación no cesan de actuar jamás, aunque no se unan y sean unas veces la juventud, otras veces las mujeres, o los intelectuales, los obreros o los campesinos, los que tomen la palabra y levanten la voz. La efervescencia es continua. Al menos esta sociedad cambia y avanza hacia un objetivo que no conoce; no sabe a dónde va, pero anda. Es la carrera "hacia adelante". Las represas se agrietan un día u otro.

Lo posible se abre camino peligrosamente a través del malestar y el confort. ¿A dónde va esta sociedad? Proponemos un objetivo, un camino, una estrategia. Y una teoría de lo posible.

II

EL CONTRASISTEMA

6

PRESENTACION DEL SISTEMA

No está lejana la época en que la palabra *sistema* resultaba algo ridícula en Francia.[1] Solo los estudiantes de filosofía hablaban con admiración del *sistema* de su profesor o de los antepasados adjudicados a su profesor, Platón, Descartes, Leibnitz. Pero, sintiendo su libertad amenazada, se reservaban el derecho de cambiar de sistema o de tener algún día su sistema propio.

Y he aquí que en pocos años el término se valoriza en Francia. ¿Es la influencia de la filosofía? ¿O de determinada ciencia social? ¿O de ideologías importadas? ¿O de un cambio en la sociedad francesa? ¿O de la confrontación entre *sistemas* políticos? No se oye hablar más que de sistemas. Cada cual aspira a entrar en un sistema. Significados y connotaciones del término han cambiado para ampliarlo. Un lingüista preocupado por las significaciones de un grupo lexicológico y que defendiera la etimología clásica podría extraer algunos argumentos de esas modificaciones.

La valorización del *Sistema* es un fenómeno sociológico y la negación de la historia un fenómeno histórico. Una ideología tiende a volverse dominante por múltiples razones económicas, culturales, políticas, que se relacionan con la estrategia de las clases dominantes. Este concepto tiene una

[1] A título anecdótico, ver en *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de Renan, capítulo II, 4, la historia del Buen Hombre Sistema.° El sistema solar mismo, en aquella época parecía algo grotesco, con su gordo Padre Sol en el centro y su familia de planetas girando a su alrededor, iluminados por él, entre ellos la pobre Madre Tierra, el Bebé Luna muerto, la linda Hermana Venus, el Tío Júpiter, etcétera.

° Hay versión castellana: *Recuerdos de infancia y juventud.* México, Compañía General de Ediciones.

prioridad y primacía tales que nadie o casi nadie piensa discutirlo y, por consiguiente, explicarlo. No cabe duda, el sistema es claro y evidente; es lo que se comunica y comprende; es lo que se observa, se repite y se imita (o se reproduce, según criterios afianzados por el intelecto y asumidos por él). El sistema es la coherencia y la cohesión en la transparencia. Entonces, es lo inteligible. Es también lo serio. "Tomar en serio a Marx y a Freud", estas frases pronunciadas con el énfasis conveniente, o, mejor aún, escritas en una cierta escritura ritual, expresan bien lo que se quiere decir. No hay pensamiento sin un sistema que se considere absoluto. "Conjunto de relaciones" que persisten "independientemente de las cosas que ligan", el sistema es una forma pura. Para captarlo se puede eliminar la definición y hasta la naturaleza de sus elementos variables y perecederos. Esta preocupación debe ponerse en tela de juicio. Hay que separar ignalmente la búsqueda de la esencia y del sentido. El Sistema, forma decantada, no tiene sustancia, nada, por lo tanto, que se oponga a su completa incorporación al intelecto. Esta ausencia (de sustancia, de objetividad en el sentido tradicional) no se considera un defecto sino un privilegio. El Sistema no se resiste, como "el objeto" de la filosofía al "sujeto" de los filósofos. Conjunto de relaciones, su análisis y su aprehensión global son completos. No quedan residuos.

No basta detectar temas. Lo bueno es formular una temática. ¿Problemas? ¿Tal o cual problema? No, una problemática, un conjunto bien ensamblado de problemas (que, en consecuencia, no podrán examinarse y menos aun resolverse uno por uno según el precepto cartesiano). ¿Conceptos? No, un conjunto riguroso de conceptos, un conjunto categórico (apodíctico) fundado, que repose sobre un "zócalo epistemológico"...

Este fetichismo del sistema, acompañado de cierto lenguaje, de un género de escritura, y de una apología de la escritura, divinización de un rigor que se expone y se exhibe, define una especie de superracionalismo o ultrarracionalismo que busca todavía su formulación integral.

En esos privilegios acordados al Sistema se pueden percibir algunas razones. En la enorme e informe acumulación de informaciones, de publicaciones, de comunicaciones, que recibe cada uno, solo pueden emerger algunos esquemas

simples (de una complejidad accesible). El intelecto, si no el intelectual, aspira a retener algunas ideas. ¡Aunque sean pocas o una sola idea *razonable*! La reflexión busca fundamentos. Bajo la avalancha de oraciones y textos escritos, busca el suelo y algo sólido. El intelecto y el intelectual desconfían, no sin razón, de las ciencias parciales denominadas humanas. Esas ciencias, la sociología, la psicología, la historia, no logran unirse ni admitirse recíprocamente, ni se jerarquizan ni absorben las "disciplinas" que pretenden dominar. Ellas dividen y fragmentan esa realidad que quieren conocer: lo humano, lo social. No consiguen encontrarlo ni definirlo. En tanto que *disciplinas*, consagran la fragmentación de *lo humano*, es decir, sus alienaciones, ya que la unidad de lo humano persiste como meta. Esas ciencias han vivido y viven muy mal, en un estado de crisis permanente. Oscilan entre el imperialismo (pues cada una quiere dominar a las otras) y el compromiso. Esto se revela en las relaciones entre los especialistas, en sus rivalidades y alianzas, en incesantes agresiones, en odios implacables.

De ese caos surge una aspiración: Dónde y cómo encontrar un cuerpo constituido del conocimiento, fundamento y base, núcleo y zócalo. No faltan metáforas para designar a esa adquisición indestructible e irreversible. Se quiere circunscribir un espacio, un campo epistemológico, diferenciado tanto de las especulaciones filosóficas como de las representaciones imprecisas del seudosaber.

Sería interesante, pero demasiado largo, seguir la trayectoria del concepto de Sistema a través de la historia del conocimiento. No hemos podido ni podemos hacer otra cosa que esbozar esta historia. La de la filosofía (cuya independencia, como se sabe, es muy relativa) es indispensable pero insuficiente. Entre otros, merecería ser bien recibido el plan de un trabajo sobre el "nacimiento de la filosofía en el espíritu de la música". La música, al comienzo de la teoría musical, suministra a la filosofía, en los comienzos de su especialización, algunos elementos duraderos: no solo la tesis de que las cosas sensibles se resuelven en elementos numéricos (Pitágoras) o en relaciones inadvertidas, sino el concepto mismo de Sistema. Esta noción aparece cuando los músicos descubren la correspondencia, nota por nota (la homología), de las octavas. La octava superior, correspondiente a las voces de mujer y de niño,

reproduce la octava inferior; contiene los mismos grados, los mismos intervalos, las mismas *notas*. La calidad sensible encierra relaciones ocultas, correlaciones, identidades. Es lo que constata y consagra la teoría del "teleion sustema", transmitida por los músicos a los filósofos y sabios griegos, alrededor del siglo VI antes de Cristo.

Por ese rodeo, bajo esa luz, descubrimos nuevas oposiciones y nuevos conflictos. Los filósofos disocian la totalidad. Por un lado, conciben el *cosmos* (coexistencia jerarquizada de sustancias naturales en el espacio, belleza y perfección) y, por el otro, el *mundo* (agujero y agujereado, temporalidad y viaje, camino a través de un cúmulo de materias y de la tierra, caverna abierta hacia la luz, pasaje para las almas, salida hacia lo absoluto). En la perspectiva de la historia de las ideas filosóficas, la meditación sobre el mundo y el tiempo del mundo provendría de Heráclito, la del cosmos y su orden de los eleatas. La totalidad así disociada da origen a las filosofías de la sustancia, de la materia, de la naturaleza, y a las filosofías del sujeto, del pensamiento-pensante, del alma y el espíritu, de la conciencia.

Luego nace la tendencia a reconstruir la totalidad y la unidad en el Sistema. Pero actualmente la restitución de la unidad no se realiza a través de la especulación filosófica. Tiende a darse un fundamento epistemológico, es decir, científico, en una ciencia considerada como una adquisición formalmente rigurosa, unitaria: la lingüística.

Esta breve genealogía no basta para explicar el privilegio supremo acordado hoy a la sistematización (en Francia y fuera de ella). Afirmamos de nuevo que se trata de un fenómeno ideológico, con causas y razones sociales que parten de la sociología (y no solo de razones históricas). Entre esas causas, señalemos la concepción de una cierta racionalidad inmanente en la vida social. Esta racionalidad toma la forma de la planificación que supone o constituye un sistema. De ella se encargan los especialistas, que constituyen una capa social que aspira al status de clase social y hasta de clase dominante sin que logre llegar a serlo: la tecnoburocracia.

Si la noción de sistema surge al primer plano de la teoría es porque por todos lados *se* esfuerzan en sistematizar prácticamente, determinando marcos sociales extensibles pero invariables en tanto que marcos, estipulando órdenes, normas y reglas, fijando "modelos" eficaces, organizando equilibrios y *feed-backs* (retroacciones). No es imposible que los activistas de la organización busquen *inconscientemente* una ideología que cubra con una unidad ficticia sus lagunas y el abismo que se abre entre dirigentes, ejecutantes y "ejecutados". ¿No llegaremos pronto a contemplar esta unidad ilusoria del conjunto, llamada Sistema, que disimulará al mismo tiempo su orden jerárquico y sus vacíos?

Sin embargo, tales razones y causas no bastan para explicar el fenómeno ideológico. Debemos admitir que se establecen relaciones entre la moda y la cultura. La cultura actúa sobre la moda. En poco tiempo, el *op-art* (surgido de altas consideraciones formales y técnicas) ha invadido las paredes, la decoración, los tejidos, las faldas. Curiosas interferencias, de las cuales resulta que la cultura está en la moda (ropa, como también muebles, cine, pintura, etc.) y, recíprocamente, que la moda está en la cultura, es decir, en el conocimiento. El capricho por el estructuralismo se ha vuelto, en los años 1965 a 1970, casi tan irresistible como la moda de las faldas cortas. El fenómeno se aclara en el momento que admitimos que las modas ideológicas, que no datan de ahora solamente, son fenómenos miméticos. Un modelo suscita una moda. Como hace veinte años el éxito simultáneo de Françoise Sagan, de Vadim y Bernard Buffet. Como la consagración de campeones olímpicos y de ídolos. La *mimesis* se difunde en la intelectualidad, invade la "alta" cultura y la contamina. ¿Criterio ideológico? Es preciso que el modelo suministre citas, notas y títulos de artículos, temas de confrontación que permitan saturar los microambientes culturales. En esas circunstancias, la difusión y el éxito se consideran como prueba suficiente. Bajo el manto del rigor formal y de un lenguaje riguroso, ciertos grupos admiten que toda discusión, todo análisis crítico, toda refutación del estructuralismo y del "sistematismo", deben relegarse al folklore porque son indicios de subdesarrollo y de atraso mental. El estructuralismo no se presenta solo como el empleo de una noción, la de estructura, sino como una doctrina irrefutable. Aquí el capricho va acompañado, como siempre, de dogmatismo.

Entonces, la inquietud se acrecienta. ¿El conjunto coherente, cuya coherencia podría y debería imponerse, Estado + planificación + cuantificación generalizada + ubicación en

tarjetas perforadas de las masas humanas, no sería el Sistema? ¿No sería con ese objeto que se afirma la desaparición del sentido y, sin embargo, la finalidad de la vida social? No se sale del saber, no se sale de lo teórico. "Nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestra manera de ser, hasta nuestra manera de ser más cotidiana, forman parte de la misma organización sistemática y, por lo tanto, provienen de las mismas categorías que el mundo científico y técnico."[2] ¿No será lo que se perfila al fin, con amenazador rigor, la filosofía de los tecnócratas esbozada desde hace tiempo?

Para conseguirlo fue preciso arrasar con todo. ¿Cuál fue el precio de ello? El balance es abrumador, el cuadro de los liquidadores muy sombrío. Hubo que eliminar no solo el *personaje* y el *carácter* literario, no solo al individualismo liberal burgués y la *persona*, sino al individuo. Hubo que liquidar, después de la teoría marxista de la alienación, al marxismo mismo y, por consiguiente, a la idea marxista de revolución. Liquidación bien preparada por ciertos intérpretes del marxismo.

Hay que admitir la putrefacción de la historia como proceso y como conocimiento arrojando a ese abismo nauseabundo la felicidad y lo trágico, la calidad y la creación. No solo reduciéndolos a nostalgias y remitiéndolos a la ideología, sino destruyéndolos en los hechos, en lo "concreto", en la práctica, en la realidad de una sociedad de masas metódicamente organizada de acuerdo al gran sistema "despótico y vacío". ¿Por qué quiere disimular M. Foucault que propone, pura y simplemente, un nihilismo bien acondicionado bajo los rótulos de *Conocimiento* y *Epistemología*, y despojado diligentemente de la exaltación nietzscheana y del plan del superhombre?

Ese sistema no se basa en *nada* que no sea su propio yo. Es el *Sistema*, círculo vicioso, círculo infernal, rueda del destino. Una crítica de "izquierda" denunciará el sistema como tautología erigida en absoluto, torniquete de la infelicidad y la servidumbre, pleonasmo gigantesco. Una crítica de derecha exaltará la cohesión, la autorregulación, el equilibrio interno, es decir, la armonía. Sin embargo, el

[2] Ver *Quinzaine Littéraire*, nº del 15 de mayo de 1966, Reportaje a M. Foucault.

Sistema, tal como se presenta ante nosotros, es el sistema de la ausencia. No hay nadie ni nada. El rey está ausente en el cuadro de las Meninas, de Velázquez, utilizado con habilidad por M. Foucault como ejemplo ilustrativo de sus temas y tesis.[3] Pero entonces, es Kostas Axelos quien tiene razón al señalar el "bienestar", al denunciar a los "exploradores desaprensivos del orden simbólico y del desorden correspondiente y al universo de las reglas consagradas a la nada".[4]

¿*Quién* habla en esa especulación filosófica, en ese Sistema? Ya no se sabe. No es Dios (que está muerto), ni el hombre (una ficción, una representación), ni el individuo (otra ficción, ilusión de la subjetividad), ni, por supuesto, "yo", ni M. Foucault. ¿Quién habla? "Es, en su soledad, sn frágil vibración, en su vacío, la palabra misma", responde, de acuerdo con Mallarmé, una determinada modernidad (M. Foucault). Además, uno podría preguntarse *de qué* se habla. Se habla del lenguaje, del razonamiento, y, a veces, de la palabra. Se escribe sobre lo escrito y sobre las escrituras. A través de esas especulaciones y esos escritos "rigurosos", el Sistema se sostiene a sí mismo. Si digo que eso es la ausencia, si llamo a eso un gran pleonasmo y una enorme tautología, "yo" soy un desorientador, un inconsciente instalado en la inconciencia... Si digo que se trata de un neohegelianismo —Hegel revisado y corregido por Eric Weil—, que es la idea que discurre por sí misma y no sin premeditaciones políticas, resulta que soy pasatista y nostálgico. Tal vez haya que borrar de la problemática la pregunta: *¿quién habla?*

[3] *Les Mots et les Choses*, pág. 319. [Hay versión castellana: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.]
[4] Ver *Aléthéia*, nº 4, pág. 234.

7

CRITICA DEL SISTEMA

Planteemos ahora la cuestión teórica. Esta sistematización, esta teorización, se basan en el estudio del lenguaje. Ellas implican *dos* afirmaciones diferentes y la oscilación entre ambas, el paso de una a otra. Nuestra crítica disociará esas dos tesis y rechazará el paso ilegítimo (doble: no motivado y no explicitado) de una a otra. Además, mostraremos que hay un postulado común a esas dos tesis, a saber, una concepción del lenguaje y de la lingüística que descartaremos profundizando en el concepto de *nivel*.

Primera proposición: La lingüística puede y debe proporcionar un *modelo* a las ciencias sociales. Ella elimina las representaciones que pasaban, hasta ahora, por científicas en sociología, psicología, economía política. ¿Por qué? Porque ofrece una teoría formal, rigurosa, modelo de inteligibilidad. Y ello, en tanto que es sistemático y porque es sistemático, ofrece una transparencia a la mirada de la mente.

Segunda proposición: El lenguaje define el status de los miembros de toda sociedad humana, el modo de existencia del conjunto social. El lenguaje no es solo el instrumento, un intermediario entre los *hombres* (individuos y grupos) y los objetos. Las estructuras sociales son también conjuntos de relaciones que se mantienen independientemente de las unidades vinculadas por ellas.

El lenguaje, como sistema, define la sociedad como sistema y también las formas del pensamiento. Coordina las estructuras mentales y las estructuras sociales, porque las engendra. Por lo tanto, tiene una especie de función tras-

cendental. Es el "lugar de nuestra instalación". Estamos aprisionados en el sistema del lenguaje, en la implicación de los significantes y los significados (aun cuando se produzcan entre ellos algunas "rupturas", por otra parte utilizadas, y que forman, a título de tales, parte del sistema).

¿Cómo salir de él puesto que cada detalle, cada cosa, existe por su nombre y se relaciona con el conjunto del lenguaje? Nuestro suelo, nuestro tiempo y espacio, están conformados por palabras, ordenados según el sistema de las palabras. Estamos dominados y hasta hipnotizados por el lenguaje. Efectivamente, si lo pensamos bien, el hecho de estar aprisionados en el sistema, opaco y translúcido a la vez, que es el lenguaje, sin poder salir de él, ¿no resulta angustioso? Hay un sistema o el Sistema. Bajo el lenguaje, un abismo, un vacío. Encima, el horizonte desierto. El lenguaje no tiene referencias, no se remite a ninguna otra cosa, ni real ni humana, ni a la obra ni a tal o cual obra, ni a lo cotidiano o no cotidiano.

La primera afirmación se refiere a lo inteligible. Propone un modelo, es decir, una construcción mental. Es de orden metodológico o epistemológico. La segunda serie de afirmaciones se refiere a lo real. Aparta de lo *real* las apariencias: el *sujeto* de los filósofos, lo vivido, el individuo, el hombre, Dios, la especulación total, etcétera. Afirma filosóficamente la identidad de lo inteligible y de lo real en el Sistema. Es de orden ontológico y normativo.

Las dos series de afirmaciones son diferentes. Deben discutirse separadamente. Tal vez la primera sea aceptable, al menos parcialmente (no sin crítica), mientras que conviene rechazar la segunda.

De hecho, siempre resulta fácil pasar de una teoría que se considera científica a otra filosófica. Si Lévi-Strauss mantiene al respecto una prudencia encomiable, como también L. Sebag, en su libro *Structuralisme et Marxisme*, esa actitud es soslayada rápidamente. Pensamos que M. Foucault ha superado esos escrúpulos. No es ni será el único. En él, el lenguaje —sistemático y creador de sistematizaciones— sustituye a la historicidad considerada putrefacta. Pasa del estructuralismo al sistematismo y de una "estructurología" a una "sistematología".

Esos protagonistas de una tendencia que erige el estudio del lenguaje y sus resultados actuales en un saber unitario

(sin fisuras, sin lagunas), en un conocimiento riguroso de la sociedad capaz de definirla y de regentearla, esos teóricos, rechazan implícitamente cualquier otra hipótesis. Su saber, su discurso científico, ¿no será el lenguaje de *esta* sociedad? ¿No constituirán sus conceptos mezclados de ideología una (o la) superestructura de *esta sociedad* (llamada neocapitalista, de masas o de consumo, etcétera) mal definida? ¿No habrá isomorfismo u homología entre la estructura de esta sociedad, la estructura del discurrir que tiene lugar en ella y, particularmente, la estructura más difundida de la expresión en las ciencias llamadas sociales?

Se entiende que esas homologías solo pueden aparecer si se diferencia el pensamiento científico, el pensamiento ideológico, el pensamiento literario, el pensamiento publicitario y todos los otros géneros de pensamiento que existen en esta sociedad, y se captan sus articulaciones y sus diferencias o distancias. Sin duda, constituyen un conjunto, si no un *sistema*. Entre ellos hay correspondencias creadas por la división del trabajo en esta sociedad y por la exigencia de representaciones ideológicas que restablezcan una cierta unidad por encima de las ocupaciones fragmentarias.

Decimos "el lenguaje de esta sociedad". Eso significa: el lenguaje por el cual ella se expresa. Eso quiere decir: el lenguaje de la verdad científica *sobre* esta sociedad. El lenguaje por medio del cual se expresa una sociedad puede servirle muy bien para enmascararse y disimular sus problemas. ¡Es precisamente uno de los caracteres de toda ideología! Esta argumentación tiene un solo objetivo: señalar el peligro. Si el pensamiento de esta sociedad se convierte en lenguaje ideológico, a través de la filosofía y las ciencias sociales, y si puede, luego, convertirse en práctica conscientemente *sistematizante* (en y por el Estado, la pedagogía, la búsqueda de una integración consentida o impuesta), relegando los conflictos, eliminando a los "desviados", ¿no es una amenaza que nos corresponde señalar con el dedo?

Esta hipótesis explicaría la moda del estructuralismo. Tal fenómeno sería un fenómeno *socio-lógico*, es decir, de lógica social. Las tendencias a la organización, al mantenimiento y sostenimiento de las estructuras de equilibrio, se manifiestan en una forma de raciocinio y, en primer lugar, en un razonar sobre la forma, la coherencia, el equilibrio y el Sistema. Ese discurso se cree discurso sobre lo social y has-

ta conocimiento de lo social; pero es solo discurso de esta sociedad y, por consiguiente, metalenguaje, ya que esta sociedad se justifica considerándose como límite y fin de las sociedades anteriores y de su historia.

La lógica interna de una sociedad semejante exige que, en un momento dado, numerosos individuos hagan funcionar su intelecto planteando problemas lógicos y formales "rigurosos". Todos juntos, ignorándose o no, ponen entre paréntesis el contenido. Este les parece subsidiario, empírico. Pero es el momento exacto en que esos problemas concretos, planteados por los *contenidos*, sin sistema formal subyacente o dominante, los de las cuestiones agrarias (planteados por las estructuras atrasadas) y los de las cuestiones urbanas (planteados por las estructuras de vanguardia), son los de mayor urgencia. ¡Sin olvidar las amenazas de aniquilación nuclear!

De la primera proposición, formulada más arriba, hemos dicho que era aceptable con reservas. Ha llegado el momento de precisar estas reservas. No discutimos la importancia de las adquisiciones de la lingüística ni el interés de la metodología de los "modelos". Sin embargo, el modelo *fonológico* propuesto por Lévi-Strauss nos parece particularmente pobre. La fonología debe jugar, frente a las ciencias sociales, un rol renovador. "Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como aquellos, estos solo adquieren dicha significación a condición de integrarse en sistemas; los sistemas de parentesco, como los sistemas fonológicos, son elaborados por la mente en la etapa del pensamiento inconsciente."[1] Utilizando un método análogo en cuanto a la forma, la sociología hará que su ciencia realice progresos decisivos.

Pero Lévi-Strauss descubre en seguida las dificultades que enfrenta esta generalización. No por ello deja de conservar su modelo. Por un lado, lo considera como reductor, es decir, como simplificador (ver *op. cit.*, pág. 67), pero después de haber señalado con énfasis las diferencias, sobre las cuales volveremos a propósito del concepto de *nivel*, concluye en la unidad y hasta en la identidad de los fenómenos. Los peligros de semejante método nos parecen con-

[1] *Anthropologie structurale*, págs. 40-41. En castellano: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.

siderables. Se da a entender, sobre todo, que las máquinas podrían, algún día (lejano o cercano), obtener, de programas bien construidos, el conocimiento de todas las sociedades, pasadas, presentes o posibles. En efecto, una máquina, que recibiera las ecuaciones de los diferentes tipos de estructuras conocidas en fonología, el repertorio de sonidos que puede emitir el aparato foniátrico del hombre y los más pequeños umbrales diferenciales entre esos sonidos, podría suministrar "un cuadro exhaustivo de las estructuras fonológicas. Así se obtendría una especie de cuadro periódico de las estructuras lingüísticas, comparable al de los elementos que la química moderna debe a Mendeleiev..." (pág. 66).

Examinemos rápidamente el uso legítimo del concepto de *sistema* en lugar de fetichizarlo. En el curso de una investigación, el sabio puede crearse una serie de convenciones que definan tal o cual sistema. Debe determinar las condiciones de existencia de ese sistema, su identidad y su identificación, las modificaciones que puede sufrir sin perder su identidad y las que lo transforman en otro sistema, la entrada y salida de los elementos que lo constituyen, etcétera. Un sistema así, correctamente definido, se convierte en un instrumento metodológico y la investigación se aplica entonces a lo que le ocurre, a las relaciones en las cuales entra, a sus consolidaciones y sus destrucciones eventuales. La sociología procederá así a nivel microsociológico o macrosociológico, estudiando tal grupo, tal red de relaciones.

Pero la escuela estructuralista no se conforma con esa forma de empleo racional del sistema y del modelo. Ella se desliza de la metodología a la epistemología, es decir, de la búsqueda de un instrumento del conocimiento al dogmatismo que declara que determinado saber es una adquisición definitiva, fuera de toda discusión.

Ese paso o, más bien, ese salto de la metodología a la epistemología parece difícil y, sin embargo, se realiza con facilidad. Basta declarar que uno descubre el suelo, el espacio original de constitución del saber, su mantillo, su "zócalo". O también que uno desprende a los conceptos de toda ideología, alcanzando el rigor perfecto de un conocimiento liberado de toda contingencia, de toda condición, de todo presupuesto, en una palabra, absoluto.

El pretendido zócalo *epistemológico* coincidiría con el zócalo de la sociedad, con la base y el fundamento inmutable del orden. Las normas, liberadoras con respecto a la "naturaleza" y su caos, su irracionalidad, producirían a la vez el lenguaje y la vida social. Serían constitutivas de la sociedad. La idea de un paso de la necesidad a la libertad, de un sentimiento de lo humano y de la historia, perdería todo sentido. Pasamos expresamente de los filósofos de la libertad a las apologías filosóficas (sistematizadas) de la reglamentación, la ley, la norma. Habría estructuras inconscientes, a la vez mentales y sociales, inmanentes al lenguaje y a la organización social. La historia y la historicidad no son solo discutidas e impugnadas como sentido sino aniquiladas por la intemporalidad de las estructuras.

Más bien que un modelo epistemológico, nosotros preferimos extraer de la lingüística indicaciones metodológicas. Más que respuestas y dogmatismos, esperamos de ella una forma precisa de cuestionamiento. Más que un *corpus*, recibimos de ella ciertos instrumentos de investigación y de análisis: las nociones mencionadas de nivel y de dimensión sobre las cuales volveremos a insistir. Rechazamos, así, esa epistemología que, declarándose rigurosa, encierra una teoría dogmática según la cual "el hombre", bajo una aparente historicidad (ilusoria), está atravesado o constituido por un "impensado" que no logra pensar y ni siquiera decir. Este "impensado", paradójicamente, residiría en el lenguaje; la ciencia del lenguaje vendría, por fin, a revelar este pensamiento "salvaje" manifestado en una especulación virtual. Repetimos, una vez más, que el *metalenguaje* no nos parece el lenguaje de la verdad al fin descubierta sino el de la gran redundancia, de la repetición de mensajes del pasado por falta de capacidad para emitir mensajes nuevos. ¡Que los teóricos de esta situación la pongan como perspectiva y la inviertan a su favor, no tiene nada de nuevo y es enteramente *normal*!

Primera cuestión. Con respecto a todo texto social (hablado, escrito) y también a todo *campo de significaciones* (música, pintura, paisaje, monumento, etcétera), podemos y debemos preguntar: "¿Quién habla? ¿Quién escribe? ¿Quién actúa? ¿Quién ha hecho eso?"

Es la cuestión del Sujeto. Los filósofos clásicos formularon la pregunta. Pero no podían responder a ella. Más

aun, ella les impedía buscar una respuesta. La noción filosófica de Sujeto pensante (el Cogito, la Mónada, el Ego trascendental u ontológico), transcripción especulativa del sujeto pensante y del Ego del filósofo, daba la respuesta en la pregunta.

La respuesta a la interrogación parte de un conocimiento científico: psicológico, sociológico, histórico, etcétera. No siempre el que parece hablar o actuar es el sujeto real, el agente o el actor. Ello puede ser un aspecto de ese alguien (ese alguien como esto o como aquello) aunque a menudo es algún otro quien habla por su boca o que actúa por su intermedio. Por ejemplo, el que habla cita, conscientemente o no: está recordando. O bien pasa del *yo* al *nosotros*, del *tú* al *vosotros* o al *él*. Salta de un sujeto individual a un sujeto social, a un grupo. Pues hay sujetos colectivos, agentes múltiples.

Sobre este punto importante es imposible no aceptar el testimonio de los psicoanalistas (lo que no implica la aceptación de todos sus conceptos y sus elaboraciones teóricas). El psicoanálisis supone y muestra que a aquel que habla o parece hablar *hic et nunc* lo sustituye *otro*: el niño que fue o el inconsciente o un cierto lenguaje. Sin apelar al psicoanálisis, el teatro y la relación de los tres términos que pone en escena (autor, actor, público), muestra un juego complejo de sustituciones. Hasta la simple lectura y la escritura lo dan.

Indiscutiblemente hay sustituciones. Entonces, el Sujeto es lo sustituible. Al menos hasta cierto punto. No es ya más lo Unico y lo Total. Nosotros sostenemos que la subjetividad no es ni *yo* ni *nosotros* sino el paso, la transición de uno al otro, y su recíproca. Por otra parte, es exacto que para el Ego la sustitución comporta una señal, la de la muerte (sin que encierre por ello un pensamiento de la muerte). "Yo soy quien muere." Esta comprobación, que parte del lenguaje y de la conciencia, no se separa de la verdad inversa: "Yo soy quien vive." Psicológica y sociológicamente, lo sustituible varía según las situaciones: ya sea designando el sustituto y el proceso de sustitución, abierto a toda sustitución, ya impidiendo tal o cual sustitución, a veces abierto, a veces cerrado. Esos procesos pueden estudiarse metódicamente a partir de la pregunta inicial.

Así la teoría antigua del sujeto se transforma en teoría de

las sustituciones. Comprendemos mejor por qué la filosofía no puede suministrar todos los elementos de análisis de la realidad llamada "humana". No tenemos que plantear los problemas en términos filosóficos y preguntarnos cómo es posible una sustitución, cuáles son las condiciones de existencia y de inteligibilidad de ese fenómeno. Tenemos que captar empíricamente el principio y, luego, conceptualmente, cómo se operan las sustituciones.

Esos procesos presuponen un lenguaje. Preguntas y respuestas implican el conocimiento del lenguaje. Esto no quiere decir que el lenguaje baste. Es posible que los sujetos se vinculen y se desvinculen en un nivel de realidad distinto que el del discurso: por ejemplo, en el de las situaciones o las ideologías. Tan pronto quedan los significantes mientras se transforman significaciones y sentidos (por ejemplo, en la revolución cultural cuando ella determina que el rojo significa lo permitido, y el verde lo prohibido). O bien los significantes cambian y el sentido se mantiene (por ejemplo, cuando una mujer cambia de nombre al casarse y quiere "conservar su personalidad").

Las sustituciones se operan ya sea por *deslizamientos* (del *yo* al *otro*, del *mí* al *nosotros*, etcétera) o por *saltos* (al pasar de un punto de vista a otro, de la estrategia de un grupo a la estrategia de otro grupo en el caso de correspondencias complejas, etcétera). En el deslizamiento, la sustitución social se realiza en el interior del *orden cercano* (relación del *yo*, del *tú* y del *nosotros*, grupos de correspondencia inmediata y única, familia y vecindad). En el caso de una discontinuidad máxima, el salto, la sustitución se efectúa en el *orden lejano* (las relaciones de clase, pueblo, nación, Estado, etcétera). O en el desorden.

El sujeto no es, pues, sustancia a la manera del sujeto cartesiano (aunque se lo dialectice concibiéndolo como escindido, desgarrado, dividido contra sí mismo). Sin embargo, el sujeto no es nada, simple efecto del lenguaje, manifestación de lo inconsciente, ficción gramatical. El sujeto es lo sustituible, determinado como tal en los dos órdenes o niveles articulados que presentan las sociedades: el *orden cercano* (*yo, tú, nosotros*) y el *orden lejano* (*ellos, se, aquellos*).

La operación psicológicamente más importante sería el deslizamiento que sustituye el *yo* por el *nosotros* o el *vosotros*.

Sociológicamente, lo importante es el salto del *yo* al *ellos*, del *mí* al *se*. Es decir que en el orden cercano la sustitución parte de la psicología, y en el orden lejano de la sociología. En el orden cercano basta, tal vez, examinar las situaciones. En el orden lejano, lo que cuenta es la ideología y su funcionamiento y difusión mediante un lenguaje (palabra, escritura, imagen).

Por otra parte, es evidente que la sustitución tiene sus límites. Sin ello desembocaríamos en una teoría del cambio generalizado según la cual los "sujetos" circularían como cosas, como bienes. Pero no es así. No todo es sustituible. El límite, lo no sustituible, es, en primer lugar, la realidad material: el propio cuerpo. Es también el ambiente que nos rodea, como también la ropa, los muebles, los objetos que pueden, por un lado, formar conjuntos coherentes y, por el otro, pueden intercambiarse, prestarse, destruirse. Pero "nuestros" objetos llevan nuestro sello. Si no son completamente intercambiables ni cambiables, quedan en una ambigüedad: la intimidad. El Ego, como organizador de la vida corporal y ambiental, como portador de *apropiaciones*, solo se deja desposeer por medio de una agresión física o mental. Tal vez canaliza núcleos irreductibles, núcleos afectivos y a veces arcaicos, vinculados a símbolos.

En lo práctico-sensible está, pues, lo irreductible y la sustitución hace que surjan residuos. Paradójicamente, lo irreductible, con relación al Sujeto sustituible, es el Otro. Es el Otro en mí: mi cuerpo, mi vida sensible y práctica, mis emociones; mi cuerpo que no es *yo*, mis posesiones y propiedades que no son *mí*, pero que están marcadas por mí. Así, ¡el Otro es él Mismo!

La sustitución no se reduce pues a un cambio de significantes. El cambio no es simple comunicación en la transparencia. Veremos que la sustitución *normal* es reversible. Supone una función que todavía no hemos examinado: la función referencial. Ella implica una lógica de la identidad, una realidad accesible al buen sentido, una ideología común y aceptada. Sin referenciales, ¿cómo constatar la sustitución? ¿Cómo tomar conciencia de ella? ¿Cómo volver hacia atrás? Por desgracia, la sustitución puede cambiar el referencial o destruirlo. El referencial que se modifica puede implicar sustituciones sin conciencia, ignoradas. El *sujeto* ha cambiado, al cambiar de diferencial, dejándose

llevar fuera de sus referencias prácticas o ideológicas. Entonces, sustitución equivale a alienación.

Algunas palabras sobre el "sujeto y la historia". Fue el presupuesto de una filosofía de la historia ligada, no sin conflictos, a una antropología filosófica. El sujeto era *el hombre* o *el hombre total.*

Es imposible mantener esas nociones. Y, sin embargo, no es indispensable sacrificar al *sujeto.* De la filosofía separamos el concepto de sujeto para transformarlo. El sujeto se desdobla. Por un lado, tenemos *sujetos sociales*: grupos y clases. Por otro, tenemos los *agentes sociológicos* capaces de elaborar y poner en acción estrategias económicas, políticas, militares, etcétera. La sociedad no puede definirse como un sujeto sino como un conjunto de sujetos sociales (no sin lagunas) y una red de agentes sociológicos (no sin debilidades). El status de la sociedad parece intermediario entre la coherencia y la incoherencia, entre el sistema y la irracionalidad, entre el Todo y la Nada.

Segunda cuestión. En lo que antecede hemos tomado como tema de reflexión y punto de partida la *función expresiva,* según R. Jakobson, centrada sobre el destinatario (en estado puro: la interjección). Hablando de ella se puede proceder a una primera división de los textos sociales (las partes expresivas referidas a su sujeto). Esa primera división es relativa, provisoria. Deja un enorme residuo que pone en evidencia.

Consideremos ahora la *función fática* o de contacto (en estado puro: "hola, hola", o bien, "eh"). ¿A quién habla el sujeto? No es seguro que yo me dirija al interlocutor, enfocado y designado con un nombre propio. A través de él puedo enfocar a algún otro. Directamente o translúcidamente. Hay transferencias conscientes o inconscientes o, más bien, *sustituciones,* espontáneas o forzadas. Así, en la televisión, tal discurso político se dirige a tal grupo a través de tal otro; o bien tal grupo se siente aludido a través de otro. El interlocutor cambia en el curso de un discurso. ¿Qué es el lector? Alguien que se modifica durante la lectura; el texto "bien escrito" toma en cuenta esas modificaciones.

Tercera cuestión. Pasemos a la función llamada *connativa,* orientada hacia el destinatario. ¿Con qué objeto? ¿Qué efecto quiere obtener el discurso, el texto, el acto? Se examinará la finalidad y racionalidad del texto o del acto interrogado a través de los signos de la actividad. A menudo el objetivo está oculto. Sin el juego de disimulos y revelaciones, los textos y discursos tienen poco efecto. Es necesaria la sorpresa, el *desplazamiento* del objetivo, cubrirlo y descubrirlo, insinuarlo al sorprender. Para responder a esta cuestión se impone otra división: el análisis busca el objetivo, jalona los desplazamientos, selecciona los argumentos.

Cuarta cuestión. ¿De quién se habla? Es la *función referencial* (cognoscitiva) centrada en el mundo de los objetos. A menudo predomina esta función. Pasando a primer plano, oculta a las otras. En este caso, tal vez el lenguaje cambie profundamente, pasando del sistema de signos al instrumento de comunicación (E. Benveniste). Limitémonos a señalar que la jerarquía de las funciones varía al acentuarse una u otra. Los referenciales son afirmaciones del sentido común, o ideologías y conocimientos.

Quinta cuestión. ¿Cómo? Es la *función metalingüística,* de R. Jakobson, centrada en el código. El metalenguaje reflexiona sobre el lenguaje y habla del lenguaje. Se mezcla al lenguaje. En el momento en que defino una palabra doy a conocer un código (fónico, gramatical, lexical). El comentario y la glosa son inevitables a lo largo del discurso. El conocimiento del lenguaje es (hasta cierto punto) inmanente al lenguaje, dado en el discurso. Si hay códigos generales, hay también *subcódigos,* pertenecientes a grupos y hasta a individuos. Los subcódigos tienden a reemplazar a los códigos más generales, a *reducirlos.* En las estrategias complejas de los grupos, al nacer o desaparecer, los códigos y subcódigos se condensan, se reducen, estallan, se transforman.

Sexta cuestión. Ella proviene de la *función "poética",* del llamado. El acento puesto sobre el mensaje mismo lo simplifica formalmente pero amplifica su potencia. Se lo deja indeterminado para abrirlo mejor. El contenido se esfuma y la forma se dirige a lo lejos, al foro. No sin énfasis y retórica. La participación en una cosa que se va empequeñeciendo y va perdiendo sus particularidades puede ser más amplia. ¿*Con quién* se encuentra uno? ¿Qué presencias lejanas o tácitas, qué ausencias se translucen en el texto?

Esta pregunta, la más incierta, la más difícil de plantear, exige respuestas muy precisas.

Insistamos de nuevo sobre la simultaneidad de las funciones y cuestiones. Las funciones coexisten; tal o cual predomina y parece brillante en la superficie mientras las otras pasan "en profundidad" sin desaparecer por ello. Como G. Gurvitch, ponemos aquí el acento sobre el carácter móvil y cambiante de la estructura, sobre las desestructuraciones que ocurren en ella, en lugar de poner el acento sobre los invariantes y la inmovilidad estructural. En cuanto a los temas, ellos se subdividen pero ninguna de estas subdivisiones agota el texto. Este no se reduce a la suma de subdivisiones. El conjunto es siempre algo más que la suma de las partes (subconjuntos).

Según nuestro parecer, hay conflicto entre la función referencial y la función metalingüística. La plenitud de esta última acompaña la declinación de aquella. Cuando los referenciales se esfuman, prima el metalenguaje. Se cree entrar en una esfera superior mientras que, en realidad, se limitan a descifrar antiguos mensajes. Se cree lanzar mensajes nuevos y triunfantes, y se están glosando textos. Se imagina renovar el lenguaje cuando se efectúa un discurso de segundo grado hecho de citas visibles e invisibles, de reflexiones o refracciones que se toman por una creación. Es la abstracción suprema, la cosa mental perfecta, la tautología tomada por plenitud.

Los referenciales, repetimos, se quebrantan con las mutaciones. La sensatez, lo real del sentido común, y también las ideologías, los códigos generales (tales como los códigos del honor y de la honestidad, los de la femineidad y la virilidad) se borran y desaparecen. Entonces no queda nada sólido ni sustancial. Reinan el malestar y la inquietud. ¿Es el vacío? Sí y no. El orden cercano es lo único que queda de sólido: el de la vida cotidiana, de la familia y lo familiar. Hay pues *resistencia* en ese contenido trivial pero consistente, posibilidad de un lleno en el orden cercano. Sin embargo esa resistencia se debilita rápidamente. Entonces, ¿qué ocurre? Grandes sustituciones, vastos desplazamientos y reemplazos, pueden producirse en escala muy amplia, la del orden lejano que ya no está codificado, normalizado, nombrado y que, no obstante, persiste a través de las

modificaciones. ¿No será esa la situación del "hombre" individual en la sociedad actual, y particularmente de la juventud y de las mujeres? Solo queda firme, sensiblemente, brutalmente, trivialmente, el *orden cercano* que se consolida como orden y resulta orden *constituido*. Es la vida cotidiana con su clasificación y su división del tiempo (familia, trabajo, esparcimientos). Eso es lo evidente. ¿El orden lejano? Aparece estrepitosamente, es el mundo de la mercancía y la lógica del dinero. Pero no aparece como un orden. Se transluce a través de un lenguaje y hasta de un metalenguaje: la retórica de la publicidad y de la propaganda, los comentarios del mundo de la mercancía y de la jerarquía del dinero. La gente se aferra fuertemente al orden cercano. En cuanto al orden lejano, de él se habla y se oye hablar. Tienen informaciones sobre él. Está fuera de alcance, fuera de ataques y de influencias. Ni el ciudadano, ni el consumidor, pueden realizar el paso del *micro* al *macro*, del orden cercano al orden lejano. Solo el conocimiento puede encargarse de ello, y no sin dificultad.

En una forma bastante imprevista, la lingüística, con su "rigor", nos permitiría captar los fenómenos fugitivos que, no por serlo, dejan de influir sobre lo esencial y lo global. Esos fenómenos no son funcionales ni estructurales. Se producen, tal como podemos captarlos, en las fisuras o en los intersticios. Ya los hemos designado y caracterizado: sustituciones y derivaciones, reemplazos, suplencias, ocultamiento, desplazamiento, reducciones, extensiones. Esos fenómenos pasan por el lenguaje pero no se reducen a figuras idiomáticas tales como la metáfora y la metonimia. Requieren "sujetos" y agentes sociales. Son fenómenos ideológicos con una "base" social. La influencia de la ideología, su entrada en la vida social, exige el lenguaje y algo más. Supone también algo más que los grupos restringidos y su dinámica interna.

El estudio de estas *marginalidades* y procesos, que tienen lugar en las fisuras, no puede relegar a la oscuridad el conocimiento de los fenómenos centrales y globales, especialmente el de las relaciones de producción y de propiedad, y los conflictos y contradicciones que nacen de ellas. Esto sería un error metodológico. Los fenómenos paradójicos no pueden dejar a un lado, para el conocimiento, los hechos y relaciones esenciales. Más bien estos los aclaran

permitiendo comprender mejor cómo y por qué lo esencial está enmascarado, oculto, disimulado por la ideología.

La situación (la nuestra) es la siguiente. Indiscutiblemente, la sociedad en general y la sociedad francesa en particular, han cambiado. Entre 1950 y 1960 se ha atravesado una especie de umbral. Pero no todo ha cambiado. Una ideología del cambio, que va pareja con la ideología de la estabilidad fundamental, que la adorna y la completa, disimula la desigualdad del cambio. En repetidas ocasiones hemos señalado esta desigualdad: el crecimiento sin desarrollo, los sectores estancados (relaciones de producción y de propiedad), los sectores en disolución (la "cultura"). Se han consolidado múltiples formas e instituciones, desde las de la vida cotidiana (incluidos los formalismos de lo mundano, de la justicia, de la retórica publicitaria) y las de la religión (las iglesias), hasta las de la burocracia estatal y política.

El Sistema en tanto que tal (el capitalismo) se mantiene con numerosas modificaciones parciales que no afectan al conjunto: el mundo de la mercancía, de la lógica del dinero. La ideología trata, ya sea de disimular esta permanencia exaltando el cambio, ya sea de disimular el cambio exaltando el equilibrio. Trata siempre de conducir al pensamiento hacia una coincidencia entre el saber y el poder. Y es así como los ideólogos van hacia la filosofía de las normas coercitivas, que suplanta la de la libertad e intenta mantener las formas y normas de esta sociedad.

Por otra parte, es importante señalar que la sociedad en cuestión quiere estabilizarse en un semidominio de las fuerzas socioeconómicas, de lo impensado e inconsciente, del tiempo y el espacio, del mercado y de la mercancía. Quiere inmovilizar su contenido en esas formas y persistir en una prudente ambigüidad bautizada de "rigor" y de "saber". Trata, por la voz de sus ideólogos y por la vía de la ideología, de presentar la mutación como una tendencia al equilibrio. Así se mantiene suspendida entre un vago perfeccionamiento de la antigua sociedad, aparentemente racionalizada, y una parodia de lo posible. Aquellos que quieren una verdadera mutación quedan relegados, de hecho y de derecho, en lo anómico. Ellos esperan o anticipan, ya sea en una espontaneidad salvaje sin raíces en lo real (los

poetas, los grupos "izquierdistas"), ya sea en una protesta teórica, poco eficaz en sí misma.

Hace pocos años, apenas quince, la clase obrera intentaba dar a conocer (haciéndose reconocer) el valor, la importancia y la dignidad del trabajo productivo. Sus miembros, honrados pero poco audaces, adoptaban una ética del oficio y del trabajo bien hecho. Se instalaban "inconscientemente" en una ambigüedad entre la obra y el producto. Quedaban atados a una concepción artesanal de la obra, transfiriendo sus *valores* al producto industrial. Entretanto, la *intelligentsia* continuaba hablando de la "libertad creadora" y hasta hablaba más que antes de ella sin darse cuenta del carácter contradictorio de esas valorizaciones ya obsoletas. El conjunto de las ideologías y "valores" provenía, pues, de la producción, mal concebida como tal. Los más revolucionarios proponían controlar los procesos de la producción a escala de la empresa, de la rama de industria, de la sociedad entera. La clase obrera era para ellos la fuerza social capaz de volver coherentes las relaciones de producción y las fuerzas productivas; en síntesis, el "sujeto" económico y político, activo y creador. Había ahí un sistema completo de objetivos, de intereses y valores: un sentido.

Marx y los marxistas habían colocado el conocimiento, basado en la exposición crítica de las relaciones de producción y del modo de producción en su totalidad, como centro de la ciencia de los hechos humanos. En este había un proyecto político de construcción de una sociedad nueva, integrada alrededor de ese núcleo que se hacía coherente al resolver los conflictos de la sociedad existente. Incluía un conflicto fundamental: la tendencia a enmascarar bajo una ideología —en oposición con la práctica— las relaciones que constituyen la estructura de la sociedad y las estrategias tendientes al mantenimiento de esta estructura. Esta tendencia no temía admitir una preeminencia de las ideas y de la "cultura" en esta sociedad donde, precisamente, las relaciones económicas eran dominantes y determinantes, donde *lo económico* predominaba, mal integrado en la civilización controlada por la burguesía.

Fuera y por encima de esas afirmaciones polémicas, la imagen del *hombre* activo y productivo predominaba, aceptada aun por aquellos ociosos y rentistas que se sustraían

prácticamente a la ideología. Había pues una ideología, expresión de la preeminencia de la economía en la sociedad existente (constatación) pero que podía volverse contra ella amenazando a esa sociedad en la cual el productor real era a la vez explotado y excluido (impugnación). De ahí nacía el proyecto de una totalidad nueva fundada, por un lado, sobre la promoción del trabajador y la organización del trabajo (planificación) y, por el otro, sobre una filosofía de la creación, de la libertad y del devenir creador.

Y he aquí que unas decenas de años después, las relaciones de producción y de propiedad son relegadas a la penumbra social. De ello solo se ocupan los especialistas que reclaman su organización. Unos construyen los "modelos" económicos, otros estudian las formas jurídicas ratificándolas por postulación. La reconstrucción de una sociedad integrante-integrada alrededor del trabajo, de la producción y las relaciones de producción, ha dado paso a otros programas, a otros objetivos. La idea y la ideología del consumo se ofrecen a cada uno y a todos, apoyadas en nuevos mitos y símbolos. ¿Las resistencias? Se han debilitado y se debilitan cada día más, torpemente aferradas a nostalgias y conmemoraciones. Sin teoría, bajo un vocabulario a menudo anticuado, sin programa político eficaz. En forma propagandística.

Desde hace algunas decenas de años ha ocurrido, pues, algo grave: la frustración de un vasto designio que hacía de la clase obrera una clase política al agregar la voluntad y el conocimiento político a una *conciencia de clase* espontánea (¡el sentido de ese término ha sido embrollado por la escuela lukacsiana!).

Esbozamos aquí el estudio de esta vasta operación estratégica, semipremeditada y semivoluntaria, por parte de dirigentes y beneficiarios. Indicamos qué método permite comprender la penetración de la ideología en y por el lenguaje y también en y por la práctica social: por y en la vida cotidiana. Sobre todo queremos hacer una pregunta decisiva: este proceso, ¿es reversible o irreversible? Nos inclinamos por la segunda hipótesis. Hoy en día es imposible seguir pensando lo posible y la "revolnción" según el modelo antiguo: dignidad del trabajador, organización racional del trabajo productivo. Solo se podrá hacer una puja con los organizadores del capitalismo si se pretende realizar

la "verdadera" promoción del trabajo, la "verdadera" racionalización.

¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo se ha podido expropiar a la clase obrera arrebatándole sus objetivos, sus fines, sn *sentido*? Una gigantesca *sustitución* ha tenido lugar. Al trabajo y al trabajador como sujeto (individnal y colectivo) se los ha sustituido por el consumidor, que ya no es más un sujeto sino un lugar, el lugar de consumo. ¿Quién habla? Aquel que enseña a consumir, el pnblicitario, el organizador de lo cotidiano, aquel que dice cómo provocar la coincidencia entre la imagen y la situación, entre la idea y lo real. ¿A quién se dirige? Al consumidor. A su ideal. Cuando *me* hablan no es a mí que hablan, es al consumidor posible y, por lo tanto, ideal: informado y confirmado, qne sabe elegir, sonriente y satisfecho y, sobre todo, feliz de consumir. Mil mensajes se dirigen a él para consultarlo (en apariencia) y consolidarlo (en realidad) a través del ciudadano, el esposo, el deportista, el joven o el adulto, el patrón o el empleado. Esta imagen ha *desplazado* a las antiguas imágenes; las *concentra* en una sola de mil facetas.

¿Con qué objetivo? Para consolidar una sociedad todavía mal definida, en peligro, discutida, donde las clases dominantes, que parecían condenadas, recuperan su rol, su status y su función, adaptándose a nuevas exigencias tales como la racionalización, programación, planificación, en las cuales ellas recuperan, acentuándola, una parte de la capacidad *integradora* que poseían bajo el capitalismo competitivo.

El aparato entero, administrativo y político, de la sociedad francesa, se reformó a poco costo y sin dolor, en frío. Hasta mediados del siglo XX, este aparato se basaba en una producción fundamentalmente agrícola, en el campo. Superado por los acontecimientos y los cambios, había que remendar, adaptar. Los hombres de esta adaptación fueron a su vez desbordados y se deslizaron hacia la organización de nna sociedad urbana, de base industrial. El deslizamiento reemplazó, mal, la transformación radical que debía haberse realizado. Las clases que parecían en bancarrota sobrevivieron en el conjunto.

¿De qué se habla? No del pasado ni de lo posible, sino del fnturo. De un futuro maravilloso: el mundo de la mercancía identificado con las Mil y Una Noches, con las fábulas orientales adoptadas por la razón occidental. Y es

con ese código general que se pudo desplazar el código de la clase obrera, su referencial, su "sistema" de realidades y valores. Tal vez solo poseía ella un *subcódigo* pero que quería promulgar como código en nombre de la realidad racional del trabajo productivo. Se logró impedir esta promulgación, reducirla, desmantelar el conjunto coherente de proposiciones.

¿Cómo ocurrió esto? El análisis sociológico no desvaloriza para nada los métodos económicos, históricos y demás. La ideología se ha insinuado e impuesto a través de los lenguajes de la propaganda y la publicidad, de la imagen y la escritura. Mediante normas invisibles e insensibles, mediante la persuasión y la insinuación. Mediante el terrorismo. Con una *desposesión* tal de los interesados que fueron y son casi pasivos.

Por y a través del lenguaje, la ideología entra en las conciencias y las modela. Estamos al comienzo de este análisis crítico, que proseguirá difícilmente porque no está vinculado a una práctica (que solo podría ser política) y porque sin cesar es arruinado y falseado tanto por el izquierdismo como por las tendencias conciliadoras.

La paradoja de la situación actual es que la crisis de las antiguas ideologías trae aparejada una *desideologización* aparente. La desideologización significa solo la disolución de los referenciales ideológicos: religión, códigos morales, humanismo. Pero esta crisis permite la introducción de nuevos mitos y nuevas ideologías, entre otras las del consumo, bajo el manto de "no-ideología" (de rigor, de ciencia, de realidad positiva y observable, etcétera). Lo que no impide el resurgimiento de las viejas ideologías, que no aparecen más como representaciones sino como nostalgias o como utopías abstractas (religión, moral, estética).

La vasta operación que se desarrolla tenía y tiene todavía por objeto la integración de la clase obrera (de "trabajadores" de toda clase) en la sociedad existente, denominada, según el caso, neocapitalista, opulenta, monopolio de Estado. Y que nosotros caracterizamos, en nuestra perspectiva, como "sociedad burocrática de consumo dirigido". ¿El término "operación" sería demasiado intencionado? Un poco. Se trata de una estrategia de múltiples aspectos, semiespontáneos, semirreflexivos, de la cual probablemente son responsables algunos hombres de Estado.

Estamos lejos de haber elucidado el conjunto de la operación y su resultado. ¿Cuál es el rol exacto del lenguaje? ¿Es un vehículo? ¿No tendría por sí mismo una función integradora y no solo como discurso cotidiano, sino como lenguaje de tal o cual sociedad, fenómeno global sino total? Por otra parte, el lenguaje interviene también como captación de símbolos y repertorios de signos que se vinculan a los objetos. Desciframos apenas uno de los rasgos característicos del consumo, a saber, el consumo de signos y los signos del consumo (en la publicidad).

El lenguaje, repetimos, es necesario pero insuficiente para explicarlo todo. La prosecución de la estrategia clasista —la de la clase dominante— exige muchas otras cosas: la producción de bienes de consumo llamados durables, como los automóviles, la jerarquización general de la sociedad y de los objetos mismos, el poder de esta jerarquía, escalonada en numerosos poderes, entre ellos el Estado. Y la ideología.

Hemos dicho lo suficiente para que se comprenda la diversidad y complejidad de los procesos ideológicos. Sobre ello no podemos aquí sino proponer hipótesis de análisis. Sin duda conviene modificar un poco el sentido de la palabra "ideología". A su manera, considerada como conjunto, la publicidad es una ideología, una superestructura de esta sociedad. Es la retórica de la mercancía pero que no se limita a la presentación de las cosas. Entre los bienes de consumo, el bien superior vincula y justifica a los otros. En la publicidad, esta sociedad se da su imagen bienhechora. No es solo la forma moderna del lirismo, es la conciencia social misma, la de esta sociedad que se adelanta lisonjera, real e ideal. A cada cual su propia representación sonriente: la satisfacción del consumidor, el rostro iluminado por tal o cual objeto. Puesta en escena total de la sociedad, en la que el espectáculo se convierte en objeto de consumo que la publicidad refleja y, de tal modo, condiciona. Parece ser la expresión de una gracia del destino; de hecho, ejerce el terrorismo. Persuade intimidando. Si usted no comprende lo que puede satisfacerlo y cómo el mundo está a sus pies proporcionándole esto o aquello, es que usted es un anormal, un desviado. Si usted no comprende hasta qué punto una cosa lo pone en relación directa con las potencias creadoras, está usted loco. Es por eso que nosotros

proponemos la tesis de que esta sociedad es de esencia terrorista. El terror es el reverso de la sonrisa.

No es cuestión de atribuir a quién sabe qué conspiración, preparada por agentes del "capitalismo monopolista" o por dirigentes políticos, esta transformación de la sociedad. Es cierto que las tácticas y las estrategias de unos y otros han jugado un gran rol, pero el resultado ha tenido algo de inesperado. Unos querían la grandeza del país y otros la máxima ganancia. De la interacción entre los determinismos, el azar y la voluntad, surgió un conjunto que debió sorprender a más de uno de sus actores y autores responsables. Es así como los "hombres" hacen la historia y su historia sin saber bien cómo y por qué.

Además, ¿se trata de un conjunto en el sentido riguroso del término? ¿De una totalidad definida? No lo creemos así. Esta totalidad queda abierta: este conjunto no está cerrado. Las estrategias "totalizantes", es decir, políticas, no han fracasado ni triunfado completamente. La sistematización no ha concluido y no lo hará, salvo algo imprevisto. En otros términos, todavía se puede apostar, y nunca se pronuncia un "no va más definitivo", lo que traería como resultado ¡suprimir el juego! En consecuencia, hay posibilidad de nuevas estrategias y proposiciones. Salvo que se pruebe lo contrario.

El proceso que ha desposeído al proletariado francés, no tanto de su conciencia de clase como del proyecto de una transformación de la sociedad alrededor de la conciencia del trabajo y de los trabajadores como tales, ¿es un proceso reversible? Por el momento, no vemos ningún signo de un retroceso. Es la gran razón y el gran argumento en favor de una hipótesis que algunos llaman "revisionista" y otros doctrinariamente atrasada. Conviene pensar, entonces, que el movimiento revolucionario no debe proponerse ya un retorno a proyectos antiguos sino que debe reconstituirse alrededor de consignas y programas nuevos. Volver atrás, más acá de la sociedad de consumo, ¿es posible? La oportunidad histórica de construir la sociedad en base a un proyecto perfectamente posible y realizable, se ha perdido. ¿No habrá que salir de los lamentos y remordimientos, de las nostalgias y las conmemoraciones? Pero tomando en cuenta, al máximo, lo que nos enseña el análisis crítico.

¿La sociología? Siempre volvemos a esta pregunta. ¿Qué

es? ¿Qué vale y qué quiere esta ciencia parcial, refutante-refutada, y que, por ello, tiene ambiciones y pretensiones globales? En cierto sentido, es un producto de sustitución, un resultado del gran fraude. En lugar de la totalidad incumplida, rota, que nos toca constituir en un nuevo horizonte con nuevos elementos, tenemos ciencias parciales. La frustración produjo ese resultado, ese costo intelectual (sin contar los costos sociales). Es así. Pero a la sociología corresponde la tarea de comprender, en forma crítica, lo que es el pasado. Y también retomar la exigencia de la libertad, es decir, el descubrimiento de la nueva totalidad.

8

LA NOCION DE NIVEL

Las proposiciones consideradas más arriba aceptan el concepto de sistema. Hemos refutado el monolitismo y el dogmatismo de las interpretaciones de dicho concepto. La discusión nos lleva ahora a la noción de *nivel*, por múltiples razones. En primer lugar, la lingüística, como ciencia, ha elaborado esta noción muy difundida y de uso corriente. En segundo lugar, la elaboración metodológica y teórica del concepto de *nivel* fue seguida por una escuela de lingüistas (E. Benveniste, A. Martinet, G. Mounin, etcétera) que aporta argumentos contra las extrapolaciones y, sobre todo, contra el paso del primer grupo de proposiciones al segundo grupo (del *modelo* al *estatuto*). Podría ser que el *concepto de nivel* implique una crítica interna del *concepto de sistema.*

Esto nos conduce a distinguir, en el estudio del lenguaje, los conceptos de *nivel* y de *dimensión.* La tendencia dogmática del estructuralismo puso el acento en las *dimensiones* del lenguaje, indispensables para concebir las nociones muy importantes de *código* y de *mensaje.* Pero se despreocupó un poco de la noción de nivel, perjudicando la tesis de la unicidad y la coherencia absoluta del sistema.

"La noción de nivel nos parece esencial en la determinación del procedimiento de análisis. Solo él puede dar a conocer la naturaleza articulada del lenguaje y el carácter discreto de sus elementos; solo él puede hacernos descubrir, en la complejidad de las formas, la arquitectura singular de las partes y del todo. Lo estudiaremos en el dominio de la

lengua como sistema de signos lingüísticos", escribe E. Benveniste.[1]

En el nivel inferior de una operación analítica que descubre la segmentación del lenguaje, encontramos entidades minimales: ese nivel se desdobla, en la terminología de Benveniste, en *nivel fonemático* (unidades segmentales minimales: sonidos, letras) y *nivel merismático* (los rasgos distintivos que componen el fonema, por ejemplo, la oclusión, la dentalidad, la sonoridad, la aspiración). Según este autor, no es posible definir ese nivel como el de las unidades no-significantes. Toda unidad, o todo nivel, debe tener un sentido para obtener estatuto lingüístico. Por ejemplo, el sentido de *d* o de *b*, es permitir o, más bien, exigir la referencia a una unidad de nivel superior e integrador, cuya unidad inferior es constituyente, a saber, el *morfema* (la palabra). Este tiene una doble naturaleza. Se descompone en unidades de nivel inferior (fonemática) y entra, en carácter de unidad significante, en otras unidades significantes, en una unidad de nivel superior: la frase.

El empleo del término "sentido", por E. Benveniste, suscita algunas observaciones. Si el sentido de las letras y sonidos elementales es entrar en combinaciones (distribuciones) de nivel superior, si la entidad elemental no puede concebirse sin una proximidad dotada de una doble relación (sintagmática con los otros elementos simultáneamente presentes; paradigmática con otros elementos virtualmente presentes), el lingüista no puede, en efecto, hacer "rodeos" con el sentido. Pero hay que reconocer que este empleo de la palabra "sentido" no está de acuerdo con su uso corriente y que, según este uso, el fonema no tiene sentido ni significación. Sin embargo, el sabio —el lingüista— tiene

1 *Problèmes de linguistique générale*, cap. X, "Les niveaux de l'analyse linguistique". Gallimard, 1966.° Las indicaciones dadas por el autor completan las de A. Martinet y G. Mounin, que tuvimos en cuenta en *Le Langage et la Société* (Gallimard, col. Idées, 1966).°° Este libro, obra de un sociólogo y no de un lingüista, no mostró bien la desconexión entre el nivel del léxico, de las frases y los demás. El análisis estructural, de E. Benveniste, refuerza nuestras críticas al panestructuralismo. Muestra los límites y el campo de validez de una noción, la de estructura, como también los peligros de una extrapolación-reducción que transforma la acción en ideología (filosofía).

° En castellano: *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI.

°° En castellano: Henri Lefebvre, *Lenguaje y Sociedad*, Proteo, Buenos Aires, 1967.

derecho a definir el sentido científico del término, en este caso del término *sentido*. Es lo que hace E. Benveniste definiendo con el mayor cuidado la diferencia entre *forma* y *sentido*. La forma de una unidad lingüística se define como su capacidad de disociarse constituyendo niveles inferiores. Su sentido se define como su capacidad de integrar una unidad de nivel superior.

Las relaciones de forma y sentido, propiedades conjuntas, se revelan en la estructura de los niveles lingüísticos "recorridos por las operaciones descendentes y ascendentes del análisis, merced a la naturaleza articulada del lenguaje" (pág. 127). La cuestión del sentido se desdobla por sí misma. Preguntar *si* tal segmento (tal unidad) tiene un sentido o no, es una pregunta distinta de esta: "¿Cuál es ese sentido?" La propiedad de constituir una unidad distintiva, opositora, delimitada, identificable por los locutores para quienes tal lengua es su lengua, es una propiedad inherente al sistema lingüístico. Pero, al mismo tiempo, el lenguaje hace referencia al mundo de los objetos.

Resumiendo: hay un nivel inferior que se desdobla en nivel fonemático y nivel merismático. Hay un nivel intermedio, el de los morfemas (palabras). Y hay, por último, el nivel superior, el de las frases y del "más allá de la frase" (R. Barthes). En una terminología que comportara una interpretación o una comprensión un poco diferente de las estructuras, se podría decir que, en primer lugar, está el nivel de las unidades no significantes (fonemas), luego el de las unidades significantes, es decir, los signos en la plena acepción del término (de doble faz: significante-significado), luego el de los grupos de unidades significantes que no son signos pero que tienen un sentido (a las que el sentido atraviesa). Se puede distinguir también el nivel fonológico, el nivel morfológico (sintaxis, código gramatical) y el nivel lexical. Lo importante es subrayar, con E. Benveniste, como también con A. Martinet y G. Mounin, que la articulación entre los dos primeros niveles es transparente, a la vez globalmente (en los enunciados completos, en forma de frases que se refieren a situaciones concretas y a mundos de objetos específicos) y en forma de unidades inferiores que se refieren a "objetos" empleados en la experiencia o forjados por el análisis lingüístico. "Así, cada enun-

ciado y cada término del enunciado, tiene un referente" (pág. 128).

E. Benveniste distingue la noción de *sentido* de la de *designación*. "Los consideramos distintos pero asociados al nivel de la frase", último nivel que alcanza el análisis. La frase no es una categoría formal que tendría por unidades *frasemas*, delimitados y oponibles. El nivel categoremático admite una sola forma específica, la proposición, organizada según un código, la gramática, la sintaxis. La frase contiene signos pero no es un signo. Es referencia dada en una unidad, disociación incluida en la integración (e inversamente), forma inseparable del sentido. Las operaciones descendentes y ascendentes del análisis son simultáneas: coexisten.

Por el contrario, entre esos dos niveles y el nivel superior, la relación tiene otra complejidad y sus leyes otra dificultad para captarse. "Los fonemas, los morfemas, las palabras (lexemas) pueden ser contados; son una cantidad fija. Las frases, no. Los fonemas, los morfemas, las palabras (lexemas), tienen una distribución en su respectivo nivel, un empleo en un nivel superior. Las frases no tienen, ni distribución, ni empleo. Un inventario de los empleos de una palabra no terminaría nunca; un inventario de los empleos de una frase no podría comenzarse siquiera. La frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción. Deducimos que con la frase se deja el dominio de la lengua como sistema de signos y se entra en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación cuya expresión es la oración. Se trata de dos universos diferentes..." [2] Con la frase y la disposición de las frases, el análisis penetra en la translingüística.

Observaciones decisivas. Si hay que admitir un sistema, enseguida el sistema se desdobla. Hay dos, al menos dos: el sistema de signos y el instrumento de comunicación, la lengua y el discurso (con sus funciones "interhumanas", estipula E. Benveniste). La lingüística conduce a la translingüística. Para los que se comunican, la referencia es la *situación*. La frase, nivel superior del sistema de signos, es la unidad del discurso que transmite una información o un

[2] E. Benveniste, *op. cit.*, págs. 129-130. Confrontar *Le langage et la societé*, pág. 335, un cuadro en el cual hay algunos complementos a la presente exposición.

orden, que informa sobre una situación. Podemos decir que para los dos primeros niveles hay *articulación* determinada (en lo que concierne a cada uno de ellos y en lo que concierne a su relación). Pero en lo que concierne a la frase, primero, y en segundo lugar al empleo de las frases en el discurso, hay ruptura, hiato, es decir, margen para una actividad específica. Entre los sonidos (fonemas), entre las palabras (monemas o morfemas) hay articulación. Pero entre la frase, sus empleos y sus elementos, hay literalmente, *desarticulación*. En otros términos, el concepto de nivel se desdobla. Hay niveles articulados y niveles separados por una laguna, por una ruptura: por una *desnivelación*. Es lo que indican gráficamente los *blancos*. Entre las letras y las palabras, entre las palabras mismas, los blancos hacen sensible la articulación. Entre las frases, los blancos gráficos y los blancos semánticos (con las respuestas gráficas que los jalonan, las puntuaciones) muestran las discontinuidades mucho más acusadas. El blanco gráfico y el blanco semántico indican ya sea una relación o un vacío. El blanco es un "vacío lleno". A veces, lo que llena ese vacío salta a la vista. A veces, surge más lentamente, se desmiente, no se reconoce, introduce malentendidos, luego se perfila y se reconoce: es el sentido.

¿Cómo afirmar entonces que hay *un* sistema, *el* Sistema? Desde el punto de vista lingüístico solo, el sistema se desdobla o, más bien, se desmultiplica. La tesis de la unicidad del sistema *reduce* el modelo lingüístico. En cuanto al pasaje del modelo al estatuto, es un salto, una extrapolación pura y simple.

Formulemos la pregunta en otra forma. Se puede admitir que para el lenguaje en general y para cada lenguaje en particular, hay un sistema fonético (a nivel fonemático) y un sistema morfológico (el código gramatical). No está totalmente probado que haya un *sistema lexical*. Al contrario. Abundan argumentos contra esta hipótesis. Es aquí, entre lo sistematizable (el sistema de signos) y lo no sistematizable (empleo de las frases, testimonios) donde habría hiato, desnivelación, ruptura no articulada. En el nivel más elevado, el concepto de sistema no basta. Hay que introducir otros elementos, otros aspectos de los "fenómenos hablantes" y de la comunicación. Por ejemplo, el de las funciones y la pluraridad de funciones. Para explorar esos niveles supe-

riores, que van hasta lo imaginario, el análisis pasa por la translingüística.[3]

De los análisis precedentes y de los estudios a los que ellos se refieren resulta que el concepto de *nivel* tiene una gran importancia teórica. ¿No será un aporte esencial de la lingüística a la ciencia de los fenómenos sociales? Sin embargo, una tendencia difundida deja casi enteramente de lado este concepto. Con referencia a los fenómenos sociales, nuestro análisis ha acentuado la diferencia entre los dos conceptos (dimensión y nivel).

La noción de *modelo*, metodológicamente útil en sí misma, interviene para disimular la tendencia a la *ontología del Sistema*. El término *modelo* tiene dos acepciones: una inteligible y científica, la otra real (aunque inconsciente en la mayoría de las sociedades). El pensamiento estructuralista oscila entre esas dos acepciones. No es seguro que la etnología contemporánea escape a ese juego de desdoblamientos, de dualidades, de oscilaciones, que caracterizan, según M. Foucault, a las ciencias llamadas humanas (ver *Les Mots et les Choses*, especialmente pág. 383) y que la inducen a rechazarlas.

Supongamos ahora que se "tome en serio"[4] la noción del nivel. Eso quiere decir que la homología entre los niveles debe considerarse y establecerse con cuidado. Ello significa que los niveles no son necesariamente articulados y que no todos están articulados de la misma manera. Determinados hechos etnológicos o sociológicos, como la prohibición del incesto o el papel privilegiado del tío materno, en sistemas muy diversos, ¿no podrían interpretarse en otra forma si se tomara en serio la diferencia establecida por C. Lévi-

[3] Es lo que afirma R. Barthes, *Aléthéia*, nº 4, págs. 213 y sigs., y *Communications*, nº 8, *op. cit.* Sin duda para "salvar el sentido" contra aquellos que lo eliminan y contra los que lo definen subjetivamente. Sobre las dificultades de una sistematización del lexical véase *Le langage et la societé*, con textos de G. Mouuin, A. Martinet, págs. 57 y sigs.

[4] Entre comillas, como ironía. Para los predicadores del pensamiento rígido, aquel que no adopte su panestructuralismo no ha tomado en serio a Freud, Marx, Claude Lévi-Strauss, etcétera. Si no toma en serio a esos maestros, no es tomado en serio por sus discípulos. A veces se les ocurre citar a Nietzsche, de quien algunos ingenuos creían que había liberado nuestra conciencia de su pesadez y seriedad espiritual.

Strauss entre el nivel de la nomenclatura y el de las "actitudes"? En este nivel, podrían formularse una serie de preguntas: "En determinada estructura social, ¿quién decide sobre la suerte del niño que va a nacer o que ha nacido? ¿Quién debe tomarlo a su cargo? ¿Qué grupo? ¿Y por qué?" Estas preguntas no son "naturalistas" porque las respuestas —soluciones diversas y hasta opuestas a un problema general— difieren según los recursos de los grupos, sus relaciones, su organización interna, y también, por supuesto, según su *cultura*. Según la respuesta, formalizada o no por ritos y costumbres, puede ser suprimido antes o después del nacimiento. Si es aceptado, la tarea ingrata y costosa de educarlo le corresponde, por razones conscientes o "inconscientes", a tal o cual familia o grupo. Es curioso que los antropólogos y etnólogos, que nos informan abundantemente sobre la nomenclatura, sobre el *sistema*, sobre las actitudes en lo referente al sexo o la "cultura", den muy pocas indicaciones en lo que se refiere al embarazo y sus consecuencias. ¿El nivel de las actitudes estaría más oculto que el de las nomenclaturas? ¿No será más importante —más moviente y razón del movimiento— que el sistema oficial?

Decimos que los niveles pueden ser articulados (es el caso de la *doble articulación* descubierta por los lingüistas entre los fonemas y monemas), o bien separados por un hiato o "blanco" social. Citemos aquí un ejemplo. El análisis comenzado por el Instituto de Sociología Urbana sobre el *habitar*, en las afueras "pabellonarias", permitió deslindar y definir los niveles. En el primer nivel (esta clasificación proviene del análisis como operación) se descubre, por un lado, una cantidad de reglamentaciones que se aplican a los interesados, reglamentaciones de carácter económico y social y, por otro lado, cierta apropiación del espacio por un pequeño grupo familiar. En ese primer nivel, el análisis distingue otros niveles: el cercado, la señalación (de "rincones", de lugares íntimos a los que se asignan símbolos), la disposición del espacio ocupado con cierta libertad. Esos niveles subordinados están bien articulados, es decir, que son inseparables, inherentes los unos a los otros, dados en una unidad con sus diferencias. Entre el nivel de la apropiación y el del "sueño del pabellón", el sueño de la felicidad en la "casa propia", hay igualmente una articulación que puede captarse. El sueño cotidiano es una ma-

nera de hablar su vida, de hablarse su vida apartando lo que traería desgracia, no diciendo las desgracias. El hiato se halla entre esos niveles y la ideología elaborada por los "pensadores" oficiales y los hombres de Estado de la Tercera República, por razones de alta estrategia política y difundidos con éxito. La ideología penetra la utopía, la legitima, la acentúa, pero difiere profundamente de ella, como la representación de la propiedad puede diferenciarse de un sueño más o menos irrisoriamente *vivido* por los propietarios para quienes su propiedad no es lo que los define. Del mismo modo, la ideología penetra la apropiación privativa del espacio pero esta última se vincula al concepto de *praxis* más que al de idcología. Según la investigación realizada por el método lingüístico (entrevistas no directivas examinadas luego por un análisis del lenguaje) el sentido nace oscuramente, si no "inconscientemente", en el primer nivel, el de la apropiación (en conflicto con las reglamentaciones). No se trata de una "reapropiación" aunque el pabellón pueda parecer una supervivencia miniaturizada de los antiguos espacios ocupados. En el segundo nivel, el del "sueño del pabellón", el lenguaje retoma ese sentido, o sea, lo íntimo y la intimidad, pero lo modifica integrándolo en un conjunto de oposiciones paradigmáticas (ciudad y campo, sombra y sol, naturaleza y felicidad, enfermedad y salud) y de ligazones sintagmáticas (organización espacial, muy mala por lo demás, de las afueras). Así parece resolverse el conflicto entre las reglamentaciones y la apropiación en la práctica. Lo imaginario (social) desplaza el sentido de la apropiación y lo reemplaza por un contrasentido que no nace en el mismo lugar sino que proviene de otra parte. La ideología de la propiedad introduce un suplemento (parasitario) de sentido que proviene de la sociedad en su conjunto.

Un análisis agudo permite discernir, pues, en este *habitar*, que a primera vista parece un hecho simple, tres capas. La primera es a la vez efectiva (práctica) y afectiva. Paródicamente tal vez, caricaturescamente, es una obra. La segunda, parte de lo imaginario social. La tercera, de un estudio de las estrategias políticas y principalmente de la estrategia enfocada por los políticos de la Tercera República con el objetivo de integrar a la clase obrera mediante el "acceso a la propiedad".

La ideología tiene por vehículo el lenguaje. La apropiación efectiva y afectiva del tiempo y el espacio se expresa en cosas y expresiones. Solo el nivel intermedio tiene por soporte verdadero al lenguaje. Las oposiciones (entre la libertad del *habitar* pabellonario y el sometimiento de la gente que vive en el centro de las ciudades o en los nuevos conjuntos; entre la naturaleza simbolizada por un poco de hierba y lo ficticio urbano; entre la salud y la felicidad de los "pabellonarios" y la desdicha de los demás), son hechos hablantes, vehiculizados por sintagmas congelados y por una retórica particular. Los *habitantes* llenan de signos un espacio que han modelado y formado en otro nivel, en otra racionalidad y otra finalidad. Esos signos y significantes se consumen en forma de un gran sueño eufórico.

Algún día trataremos de generalizar para nuestra sociedad ese esquema de los tres niveles. ¿No es aplicable a la ropa, a los alimentos, a las diversiones, a la vida urbana? En el primer nivel, en cada sector o subconjunto, descubriríamos cierta apropiación concreta y práctica de un pequeño mundo de objetos, de un tiempo y un espacio en conflicto con las normas coercitivas. En el segundo nivel, recuperaríamos lo imaginario social: el consumo masivo de oposiciones, de signos, de símbolos, vehiculizados por las expresiones, por la escritura o la imagen (la moda y los diarios de moda, los relatos e informes deportivos o gastronómicos, etcétera). Por último, en el nivel *superior*, podríamos analizar las ideologías: la de la femineidad y la virilidad en la vestimenta, la de la competencia, la de la *cultura* francesa, en la moda y la cocina. En cada dominio y sector, es decir, en cada *subconjunto* desglosado de la vida cotidiana, podemos llevar a cabo este análisis. Pero aquí no es este nuestro propósito. Los primeros niveles —lo apropiado y lo imaginado— están ligados con cierta cohesión, compensando el segundo las insuficiencias del primero y resolviendo en apariencia los conflictos entre normas y actividades de apropiación. Por el contrario, entre esos dos niveles y la ideología que los engloba, hay un vacío. Para reconocer el origen y el impacto de la ideología se impone un estudio histórico. La historicidad y la historia vuelven a ubicarse en su lugar.

El análisis permite discernir los rasgos específicos de cada nivel como también las dos diferencias entre los niveles, la articulación y la desnivelación (hiato, laguna o blanco so-

cial). Por otra parte, descubrimos conjuntos significantes, pero las diferencias que el análisis descubre hacen difícil hablar de *sistemas*.

Lo que señala Michel Foucault resulta por demás exacto. El estructuralismo dogmático y sistemático quiere salir del paso "desde el punto de vista de la norma, la regla y el sistema",[5] es decir, de la coerción. Eso es lo que nosotros le reprochamos. Se pasa en silencio la *apropiación*, es decir, la obra, mediocre y ridícula a veces pero real, que se realiza contra y a pesar de las normas. Se pasa de una filosofía de la libertad (que después de Marx retomaron J.-P. Sartre, Georges Gurvitch y algunos otros), a una filosofía de las reglamentaciones. ¿La ciencia de la libertad habría fracasado con la Revolución? Tal vez. Pero habría que demostrarlo en otra forma que con análisis epistemológicos.

Habría que demostrar cómo y por qué el horizonte, en este sentido, está tapado y por qué razones el conocimiento debería ubicarse y aceptar el punto de vista de las normas coercitivas. Admitamos que haya que modificar el conocimiento, que se proclamaba ciencia de la libertad y de lo particular, para convertirlo en ciencia de lo necesario y de lo general, pero ello no es una razón suficiente para valorizar las coercioues, para legitimarlas con la apariencia de conceptos (como el de Sistema).

Es cierto que las máquinas funcionan calculando las combinaciones de los elemeutos y eliminando ciertas combinaciones según las imposiciones de su programa. ¿Será el nuevo punto de partida del conocimiento? En nombre del conocimiento y de sus imperativos lógicos, ¿habría que reducir la creación al descubrimiento de una combinación todavía no empleada y, por consiguiente, "inconsciente"? En la presentación del estructuralismo iutegral se confunden peligrosamente el punto de vista de un combinado universal (tomado de la cibernética y de la teoría de la información) y el punto de vista de la norma. "Se dirá que hay *ciencia humana* no en todas partes doude se habla del hombre sino en todas partes donde hay análisis en la dimensión propia del inconsciente, de las normas, las reglas, los conjuntos significantes" (M. Foucault, *op. cit.*, pág. 376). Las sociedades pasadas, que los métodos históricos permiten acercar si no

5 *Les Mots et les Choses*, pág. 372.

explicar, se cousideraron siempre cerradas y coherentes; empleaban las normas y reglas que podían imponer. Por lo que sabemos de ellas, la lógica y la pedagogía, las prohibiciones sexuales y la organización del trabajo, convergían en un sentido: mantener las condiciones de existencia de los grupos. Los conjuntos significantes existieron en la práctica mucho antes de su aparición en la literatura y la filosofía, mucho antes de su descubrimiento teórico. Cualquier análisis grosero de la ciudad antigua o medieval revela tales "conjuntos significantes" (los monumentos, el estilo de la ciudad) y las normas y reglas que dieron a esas ciudades una fuerte coherencia. Lo que definía una forma limitada, destinada a estallar. Sin embargo, la historia parece mostrar que las sociedades pasadas no trataron de cerrarse completamente salvo en los momentos en que se sentían amenazadas desde afuera o desde adeutro. El fortalecimiento de la estructura iba parejo con su desmoronamiento.

En nuestra sociedad, que data de la producción industrial (sin que se deba por ello definirla como "sociedad industrial"), los hiatos han sido numerosos. Por esos huecos pasaban las fuerzas nuevas, las iniciativas de los individuos (por ejemplo, los "empresarios"), o de clases y grupos (los sindicatos obreros, los grupos patronales o monopolistas). Después de los períodos de mutación o de revolución, las superestructuras antiguas o nuevas no lograban tapar las fisuras. La ideología de la libertad y la filosofía del sujeto tenían una relación con esta situación. Ellas *la expresaban* tratando de agrandar las brechas. El individuo, con o sin ideología individualista, sacaba provecho de ello, mientras que el derecho, la moral, las estrategias políticas, se empeñaban en cerrar los huecos por los cuales aquel podía pasar. A medida que las cribas y redes —controles sociales, barreras institucionales, filtros de normas y del lenguaje— se volvían más finas, los deseos del individuo capaz de soportar esta situación se afinaban igualmente. Sufría pero duraba. Una cantidad de hombres capaces de intentar la individualización (la realización de sí mismo en una obra, en un acto, en "el objeto" singular de nn deseo singular) caían en el camino, víctimas de neurosis, abandonando la lucha. Solo algunos pasaban. Pocos llegaban hasta la acción de retorno; modificaban algo de esa sociedad de la que surgían, intentaban a veces transformarla.

Poner el acento en la coerción, la norma y la regla, en nombre del rigor científico, nos parece nn hecho extremadamente grave. ¿Deben las ciencias sociales ocuparse de las *instituciones*, es decir de normas, reglas, y conjuntos constituidos? Sí, por cierto, pero no para consagrar lo institucional, para darle validez y proporcionarle un certificado de legitimidad. Menos aun para facilitar su tarea y ayudarlas a funcionar bien. El conocimiento de las instituciones implica la crítica radical de las instituciones.

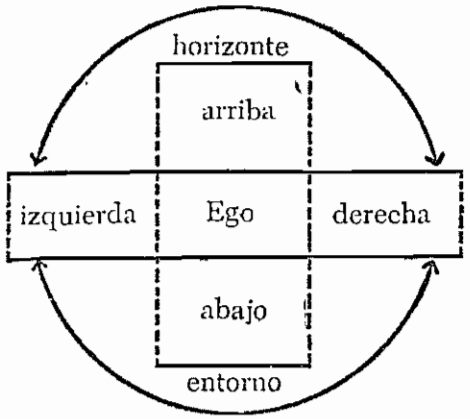
Parece que actualmente hombres de una inteligencia penetrante se proponen apretar las mallas de la red para que nadie pueda pasar. Se quiere el triunfo de una concepción del saber que valorice los conformismos y las coerciones. ¿No se ocupa cierto psicoanálisis de recnperar a los desdichados atrapados en la red, que no pudieron atravesar la criba, y que fracasan en la individualización? Se los devuelve a las normas, a las instituciones existentes. Los teóricos proclaman el fin del individuo en nombre del Sistema, al mismo tiempo que el fin del "hombre" en general, del humanismo ideológico. Está bien. No nos cansaremos de repetir que el nihilismo coincide con la sistematización de lo institucional. El desdén teórico por el concepto de *nivel* impide a C. Lévi-Strauss la comprensión de la historia. Lo que le permite nivelarla. ¿Cómo calificar, sino como ingenua (a menos que no sea astucia) su tesis que hace entrar todas las formas de intercambio y de comunicación en una categoría: el intercambio en general, la comunicación en general, o sea, el *comercio*, en la acepción del siglo XVIII? La famosa operación, denunciada por Marx, con respecto a las sustancias naturales, los árboles reducidos al árbol en general, se reitera para los períodos históricos y las diversidades sociales. Es la misma "desustanciación", con el pretexto de un conocimiento de lo general, de la forma (ver *Anthropologie structurale*, págs. 326 y sigs.).

La sociedad ha atravesado *niveles* históricos de crecimiento y desarrollo bien definidos por Marx: modos y relaciones de producción, formas políticas. Si se retoman las tendencias de Marx, esta nueva elaboración no puede realizarse sino acentuando las diferencias y no reabsorbiéndolas en las generalidades (¡nivelándolas porque se ignoran los niveles!).

El pensamiento de C. Lévi-Strauss y su escuela parte de algunas oposiciones persistentes. La más característica es

la oposición "reducción-extrapolación", ya señalada muchas veces.

Si se llega hasta el final de su pensamiento, encontramos una curiosa predilección casi maniática por lo inmóvil, por el cuadro, el gráfico. El tipo de inteligibilidad que valoriza excluye el tiempo y se basa en el espacio. En lugar de buscar las insuficiencias de una matriz, de un gráfico, de una tabla, para captar la movilidad, prefieren negar la movilidad negando que se trate de una preferencia. Si quiero representar el sistema referencial "inconsciente" de la mayoría de la gente en su cotidianeidad, presento un cuadro de oposiciones persistentes que delinean el espacio de la vida cotidiana:



Este pequeño cuadro, lejos de proporcionar la inteligibilidad de lo cotidiano me muestra sus límites. Me cuidaré de consagrarlo como "espacio de la representación", como "espacio donde se aloja el conocimiento", como matriz, como un "campo" ¡y menos aun como un tipo de equilibrio y una norma! Su pobreza revela, en cierta medida, la pobreza del "espacio de la cotidianeidad". Lejos de pasar por su estructura o su forma inteligible, ese estereotipo se uti-

liza en la crítica de la vida cotidiana. Tomado epistemológicamente, un cuadro cerrado de oposiciones pertinentes no tiene otros referenciales que sí mismo. Se priva de referencias. Lo que no ocurre sin graves inconvenientes. En el caso actual, si se presenta dicho cuadro es, al contrario, para situar el referencial: lo cotidiano, es decir, un nivel de lo social con relación a la tecnicidad, a la alta cultura, al Estado y a las esferas de decisión, a la realidad social en su conjunto, a sus formas de ocupación de tiempos y espacios. ¿Es admisible, metodológica y teóricamente, suprimir todo referencial para dejar al lenguaje solo consigo mismo, con su propio doble, su espejo, el Mismo y el Otro a la vez? Sin embargo, es la operación que realiza Michel Foucault llevando lógicamente a su término la tendencia estructuralista ya representada por C. Lévi-Strauss. El lenguaje, el discurso, no tienen otro referencial que ellos mismos. La "función referencial" llevada al contexto solo no designa más que la cohesión o coherencia del Sistema. En nombre del *principio de inmanencia* (Jakobson), tomado dogmáticamente, se reduce la dualidad, señalada tan fuertemente por E. Benveniste, del sistema de signos y de la comunicación (texto citado, *Problèmes de linguistique générale*, pág. 130). Es por ello que el estructuralismo ataca tan violentamente, junto con el individuo, a lo "vivido". La referencia "vivida" a los objetos y al mundo de los objetos, a las situaciones, debe desaparecer para que subsista solo el sistema de signos, sin sustancia, sin otra determinación que su transparencia.

Esta transparencia no puede sorprender: se han evacuado los contenidos. Lo que sorprende es que esta actitud se presente como una victoria de lo inteligible, victoria mortal, victoria de la muerte (ver Foucault, *op. cit.*, pág. 395). Es cierto que el conocimiento no puede conservar como tales las referencias del sentido común. El conocimiento comporta una crítica de lo "vivido", lo que no significa su eliminación sino un esfuerzo por comprenderlo. Ya se sabe cómo se disgregaron el referencial o los referenciales del sentido común en el curso del siglo xx.[6] Sin embargo, Marx había intentado determinar el referencial al cual debía remitirse el discurso científico para no dar vueltas sobre sí mismo y para captar un contenido.

[6] *Le langage et la societé*, págs. 167 y sigs.

Según Marx, las relaciones de producción constituyen el núcleo de la praxis, lo esencial de las actividades sociales cuyas conexiones y resultados se observan en dicha praxis. De ellos se habla cuando la especulación teórica (conceptual) barre las ilusiones de lo inmediato, de lo aparente, de lo "vivido".

¿Quién habla? Si alguien hace esta pregunta, responderemos que Marx se propuso establecer la identidad del sabio y el revolucionario. ¿Se habría engañado al plantear la coincidencia del sabio y del político? No olvidemos que para Marx el revolucionario confirma el fin del político. Y que las dificultades de esta tesis no deben llevar *ipso facto* a la adopción de la tesis contraria. La separación de la ciencia de la política es también una ideología política.

Si se quiere criticar al marxismo, la crítica debe basarse en esos puntos. Y en esos puntos debe apoyarse una exposición del marxismo que se proponga responder a los interrogantes del pensamiento actual. Pero ocurre algo sorprendente. Las ideologías contemporáneas que se ocupan del marxismo adoptan un lenguaje severo. Su afectación, su estilo, los exime de un lenguaje riguroso. Michel Foucault, ideólogo del Sistema, liquida el marxismo sin haberlo expuesto, reduciendo en una forma ridícula y prematura el pensamiento de Marx al de Smith y de Ricardo (*op. cit.*, págs. 262 y sigs.; págs. 311, 331, etcétera).

Ha llegado el momento de señalar la endeblez científica de la obra de Michel Foucault, disimulada bajo el rigor del lenguaje. La lingüística moderna es designada por medio de metáforas tales como "zócalo epistemológico" o "espacio del epistema". En cuanto a los conceptos de la lingüística y las funciones del lenguaje, revelados por el lingüista y el sociólogo, no son formulados ni elaborados. Y ello, en beneficio de una "teoría pura del lenguaje" (pág. 392) que, en la mente del autor, juega el papel de modelo más general que permite reducir las diferencias y particularidades. Puede suponerse que esta "teoría pura" coincide con la del sistema unitario y único. Y ahora, después de la pregunta: "¿Quién habla?", podemos hacer la pregunta: "¿De qué se habla?" La tesis de Marx no nos parece refutada. Si no se habla nunca de las relaciones de producción, de la praxis, de clases sociales, de la vida cotidiana, no se sabe de qué se habla. Entonces, el que habla es el lenguaje: entre los miembros

de la sociedad se establecen solo relaciones hablantes. No importa lo que se dice y quien lo dice. Sobre todo al filósofo no le importa.

Esta tesis de Marx debe completarse. El referencial no es ya más lo *real* del sentido común. Tampoco lo es la *naturaleza*. En cuanto al trabajo tomado como referencial, hemos dicho lo que pensamos de ello. El referencial es el conjunto de las *obras* de las actividades productivas incorporadas a los campos sensibles (música, imagen, pintura, paisaje, ciudades, etc.). Durante un período, los productos suplantaron a la obra. Hay que reconstituir la importancia de la obra sin volver al pasado lejano del artesanado y de la "creación" misteriosa, superando el producto y los espejismos del consumo. El referencial es la vida cotidiana misma. De ella se habla, a favor o en contra. Tales son los invariantes (relativos) de estructura (para esta segunda mitad del siglo xx que comienza en forma espinosa) a los cuales se refiere, consciente o inconscientemente, el discurso.

El dogmatismo de la estructura y del sistema desemboca en un idealismo bastante sorprendente. Mediante un viejo procedimiento pone el mundo al revés. Ve la vida social como obra del lenguaje en lugar de concebir el lenguaje como obra de la sociedad. Piensa que los otros *campos* son simples resultados del lenguaje. Pone a las palabras delante y por encima de las cosas y de las obras, en lugar de mostrar cómo las palabras y las cosas y sus conexiones son obras.

En el nivel lexical, salvo prueba en contrario, no hay *un* sistema. No obstante, hay "subconjuntos" o, si se quiere, "subsistemas", a condición de entender por ello los grupos no cerrados, abiertos unos a otros, entremezclados. Estos agrupamientos hay que construirlos, extrayendo y seleccionando los elementos.

Por ejemplo, en lo que concierne al habitar (no empleamos aquí el neologismo espantoso que se aplica a las descripciones morfológicas y que, fuera de este empleo, acentúa su pasividad: el habitat). Para construir un modelo del habitar (por ejemplo: el habitar pabellonario) hay que confrontar las palabras y las cosas en una realidad práctica, relacionada no inmediatamente con la "sociedad" sino con un grupo social y, a través de ese grupo, con lo global. Hay que inventariar (aunque ello no sea suficiente) el repertorio (las palabras). Es aconsejable mirar las cosas. No es malo tener en cuenta el comportamiento de la gente, sus costumbres. Es entonces cuando se puede abordar el análisis de su lenguaje. Ni las cosas, ni las palabras, ni los grupos, constituyen un *corpus* separado, riguroso. La construcción del modelo retiene ciertos rasgos y descarta otros, pero no puede estereotiparse y debe volver sobre lo que ha sido descartado para retomarlo y refinar el modelo.

Los subconjuntos o subsistemas están constituidos por el *habitar*, la *vestimenta*, los *alimentos*, etcétera. Son, junto con las relaciones de producción, las múltiples actividades de la gente que consume productivamente o improductivamente. Es evidente que, en una misma sociedad, la misma gente, los miembros de los grupos que componen la sociedad, son los que se alojan, se visten, se alimentan (o que producen el alimento, la vestimenta, etcétera). No hay un grupo que se vista, otro grupo que se alimente, y otro que se aloje. Podemos analizar, así, las modalidades del consumo sin omitir las relaciones de producción. Los subsistemas, construidos por el análisis, quedan abiertos y sin embargo constituyen algo global: la vida cotidiana. Tal es el sentido de esta argumentación. Los conjuntos significantes no pueden aislarse. Son múltiples, situados en diversos niveles, articulados en ciertos casos y en otros separados, sin que las lagunas supriman toda relación entre ellos. Esos subsistemas confieren significaciones a los objetos, a un entorno; pero las significaciones son accesibles a todos los miembros de la sociedad. Ellas adquieren un sentido (global).

Una sociedad moderna aparece también compuesta por una gran multiplicidad de grupos, de sujetos y agentes, de sistemas parciales (subconjuntos o subsistemas). Si existe el habitar, y el vestir, y los campos perceptivos (paisajes, música, etcétera), está también el sistema jurídico, el sistema fiscal, el sistema escolar, el sistema electoral, el sistema de caminos, etcétera. Esta interacción, extremadamente compleja, no relega en la sombra a los grandes grupos y clases que actúan a través de esos conjuntos y de sus estrategias. Con mayor razón las relaciones de producción y de propiedad. La realidad social se presenta así como un conjunto de "subsistemas" separados por lagunas, por *blancos*. Cada uno intenta, sin resultado, alcanzar la cohesión y la

coherencia. Cada uno es, sucesivamente, *medio* y *fin* para tal o cual grupo que trata ya sea de utilizarlo o de consolidarlo. Los puntos fuertes de un conjunto (su "armazón", su "estructura") no aparecen sin puntos débiles. Por los huecos pasan las fuerzas sociales "desestructurantes" o "reestructurantes".

La estrategia política trata generalmente de llenar los puntos débiles. Es sistematizante, pero terminar un sistema es un límite imposible de alcanzar, aunque sea posible aproximarse a él peligrosamente.

Una sociedad se nos presenta así como una globalidad extraordinariamente compleja, como una totalidad abierta. ¿Puede fijar el lenguaje el estatuto de la sociedad, de los miembros del conjunto social? Se trataría más bien para el conocimiento, de fijar el estatuto del lenguaje en la sociedad. ¿Hay *un* sistema? ¿Hay *el* sistema? Si fuera así no se saldría de él, no se entraría en él, no se podría conocerlo. ¿Cómo captar un sistema o un subsistema sin una distancia crítica, sin una entrada y una salida, sin una apertura y, por consiguiente, sin una doble crítica (interna y externa)? La tesis dogmática del sistema unitario revela una voluntad de sistematización más que un conocimiento. Es una voluntad que se disimula bajo un lenguaje, el lenguaje del rigor. Ese lenguaje se caracterizaría, según los patrones conocidos, por la proyección de la metáfora sobre/en la metonimia. La escritura del rigor trata las metáforas en relaciones seudológicas, en relaciones de la parte al todo. Por ejemplo: el "zócalo epistemológico", "el espacio del epistema". Disimula el abuso y la extrapolación, transformándolas en relaciones aparentemente exactas. Esta operación, a su vez, disimula bajo el conocimiento, el esfuerzo para imponer una sistematización abusiva. El lenguaje, o más bien la escritura del rigor, ¿no será la escritura de la voluntad de poder? Esta escritura implica una retórica muy particular, bastante original. Es una poesía de la antipoesía, un mito del antimito. Sabemos ya que es una ideología de la "desideologización" que pretende estar exenta de ideología.

¿De quién proviene nuestro análisis desconfiado? De Nietzsche, entre otros, quien ha hostigado las operaciones y fullerías de la voluntad de poder. Y si ahora alguien apela a Nietzsche contra nosotros, si dice que Nietzsche

inventó la escritura rigurosa, nosotros apelaremos a Zaratustra contra el filósofo de la "voluntad de poder" de quien sabemos ahora que defendía la inocencia del devenir. No hay ambigüedad en Zaratustra: él habla, toma o retoma la palabra para decir su verdad, a saber, la identidad del Ego y del mundo.

Bajo esta luz, la tentativa de "rigor", cuyas manifestaciones analizamos, se perfila en forma nueva.

Esa pretendida renovación de la filosofía revive la muerte. Por no valorar la filosofía, es decir, por no retomar los proyectos fundamentales de los filósofos, se reitera el fracaso de la filosofía agravándola. Esa pretendida renovación solo tiende a justificar el estado de cosas y el Estado existentes.

¿Se consigue extraer del estudio del lenguaje —de la lingüística— un metalenguaje, del cual todas las ciencias, incluso las ciencias llamadas exactas, no serían más que modalidades y aplicaciones a campos parciales? Semejante logro daría validez teórica a las ambiciones estructuralistas.

Es difícil que ese proyecto pueda realizarse. La objeción científica extraída del concepto de *nivel*, que muestra cómo el lenguaje no puede ser comprendido como un sistema (unitario, único, de una coherencia absoluta), parece negar la realización de ese proyecto. Ello no impide que una obra como la de M. Foucault se presente, sin formular el concepto, como el *metalenguaje* de la filosofía y de las ideologías.

El paso de la filosofía a la metafilosofía exige una elucidación del mensaje filosófico. ¿Qué procedimiento debe seguir ese análisis? Puede comenzar por la determinación de los rasgos generales de la especulación filosófica. Después de lo cual se volverá hacia las filosofías, hacia sus particularidades, para captarlas y situarlas. Irá así de lo abstracto a lo concreto, siendo lo concreto un fragmento (o "segmento") de una historia. M. Foucault sigue el camino inverso.

El mensaje de este autor se centra en los códigos de las filosofías y las ideologías pasadas. Realiza la función metalingüística; descifra para el lector de hoy los textos de los siglos pasados: los cuadros de Velázquez, considerados como campos semiológicos, el *Don Quijote*, etcétera. Está muy bien, pero va de lo concreto a lo abstracto más general. Más aun: entrega su propio código que sabemos se basa en

una palabra: Sistema. Esta palabra contendría igualmente los códigos de las filosofías examinadas y descubriría lo esencial de sus mensajes, hasta ahora desconocidos.

Elaborar el metalenguaje de la filosofía es una operación completamente diferente que pasar de la filosofía a la metafilosofía. ¡Es lo contrario! El metalenguaje filosófico que descifran los filósofos no puede ser sino metonímico. La invención filosófica (como toda invención tal vez) procedió por metáforas, cambiando los significados de los términos conocidos, utilizados ya por los predecesores de cada filósofo, arrancándolos de los *sistemas* anteriores (el ser, Dios, la naturaleza, etcétera). La exposición de cada filosofía pretendía ser demostrativa, acentuando inevitablemente el lado metonímico de la coordinación.

El desciframiento (descriptaje) de los filósofos, por M. Foucault, va más lejos en esta tendencia inherente a la filosofía. Transcribe (proyecta) las metáforas en metonimias. Es la escritura del rigor. ¿Qué nos enseña esta decodificación simultánea (sincrónica) de todas las filosofías? Que toda filosofía fue o quiso ser sistema, lo que nosotros ya sabíamos. Ahora se ha mostrado, demostrado, probado. La coherencia, cualidad transparente y oculta, se convierte en la idea más general de lo que fue (más o menos) coherente. Cada filosofía, cada ideología, encarna momentáneamente al Sistema. Los árboles se definen por la idea de árbol y esta por la Idea. Tenemos ante nuestros ojos la esencia de la filosofía; evacuados su historia y su contenido, andamos por el desierto de la esencia. Las filosofías, privadas de contenido, se reducen a la forma pura de la especulación filosófica. Se esbozan como fantasmas, como nubes de contornos penumbrosos, en la transparencia del sistema. Las diferencias, las particularidades, se disuelven en la luminosidad de la esencia más general. Todo es inteligible en y por la denominación de la totalidad: el Sistema.

Un estudio así no aporta ninguna invención, ningún descubrimiento. Los excluye. Es su sombra y su mito; enfrenta su fin. Llena con su metalenguaje y sus metáforas metonimizadas el vacío del pleonasmo puro, de la tautología suprema: "El Sistema es el Sistema." Las filosofías y el filósofo se creen todavía presentes y más presentes aun que antes. Su cuasi-ausencia surge ante nuestros ojos. El filósofo es el rey ausente.

En su libro, sepulcro de la filosofía y de los filósofos, reposan embalsamadas y reconocibles las más bellas frases de los filósofos. Un virtuoso del metalenguaje las ha amortajado y envuelto en lo que hay de muerto y de mortal en los filósofos: el Sistema y la voluntad de sistema.

Lo que había de viviente —el proyecto del hombre, la idea de la libertad— ha desaparecido. La crítica radical de la filosofía debía restituir el contenido, sacarlo a luz, transformarlo en acción revolucionaria y pasar así a la metafilosofía. Esta crítica es invertida y derribada. En la ilusión de una viva clarificación, la vida de la filosofía y lo que tiene de viviente quedan ahogados. Resurge la muerte de la filosofía. Una vez más, la muerte apresa a lo que vive.

Proponemos aquí, una vez más, derribar lo que ha sido invertido para restablecer lo vivo en sus derechos. Es así como hemos utilizado los conceptos extraídos de la lingüística, incluidos los de estructura, contra los abusos estructuralistas. ¿Es el lugar y el momento de agregar que esta sustitución de la metafilosofía por el metalenguaje de la filosofía lleva como cortejo una serie de operaciones homólogas? En los campos y dominios más diversos, una actividad que se considera creadora, que se cree "mensaje", no aporta sino un desciframiento de antiguos mensajes: un metalenguaje.

Críticos literarios y novelistas "nuevos" extraen penosamente el metalenguaje de las obras novelescas. Cineastas y críticos de cine intentan ya elaborar un metalenguaje del cine. Pintores, comentaristas y consumidores de la pintura viven descifrando la pintura del pasado, emitiendo mensajes basados en códigos parciales y en el código general (la significación y los signos) de la pintura. Esas creaciones "de segundo grado" se dedican a la pureza formal. Pero se exponen al deterioro que las traslada de la región del *sentido* a la de los *significantes* desprendidos de los significados y de esta al nivel de los signos sin significación. Al pleonasmo *puro*.

Es un aspecto que no perderemos de vista, el aspecto de la gran mutación que atraviesan la sociedad, la cultura, la civilización. Mutación mortal. Suceda lo que suceda, oponemos la idea de un *advenimiento* a lo que anuncia M. Foucault al final de su obra: un acontecimiento de orden teórico.

Al descubrir la esencia desértica de la filosofía (una vez

eliminado su contenido: el proyecto de hombre), al aparecer como un Sistema de Sistemas, el estructuralismo hace surgir de nuevo las contradicciones suyas y de la filosofía. La teoría del sistema proviene del *nominalismo*. En efecto, el lenguaje se define como sistema de signos, y cada signo no se concibe sino por sus conexiones con el conjunto de los signos. Ocurre lo mismo con el pensamiento y con la "realidad" si se toma como modelo el lenguaje considerado como sistema unitario. En esta concepción que lleva a su término lógico las nociones de coherencia y de sistema, sabemos ya que la función referencial del lenguaje desaparece. Y, sin embargo, cada palabra debe tener una designación, cada término debe recibir acepciones y definiciones, aun en los casos frecuentes de polisemia y sinonimia. En otros términos, la sistemática agotada en el modelo del lenguaje se revela *realista* a nivel del signo (de la relación significado-significante) y *nominalista* a nivel global, a nivel del sistema.

Se comprende mejor por qué los filósofos han oscilado del nominalismo al realismo. Sus tesis se modificaban según las exigencias históricas de la filosofía como tal. La voluntad de sistematización las orientaba hacia el nominalismo; pero el conocimiento como hecho práctico y la necesidad de asegurar la correlación, palabra por palabra, ingenuamente, entre las palabras y las cosas, los impulsaba hacia el realismo.

La contradicción entre las teorías, así manifestadas y formuladas, se convierte en contradicción teórica interna de la filosofía. Aparece también como contradicción en el interior de la promoción estructuralista del Sistema. Nuestros sistemáticos no pueden dilucidarla. Continúan oscilando del nominalismo al realismo más simple. Si cesan de dilucidar la cuestión, los acecha el nominalismo "puro" ligado de cerca al nihilismo. No dejaremos de señalar que Michel Foucault se cuida de examinar este aspecto de su "problemática".

En el camino, hemos dado respuesta a esos interrogantes. La correspondencia entre "el mundo de los objetos" y el habla es asegurada a nivel de conjuntos parciales. Si se quiere examinar esta correspondencia, palabra por palabra, ella es solo aproximativa. Hay que volver a encontrar pacientemente la definición y designación de cada palabra, su

significado, sin omitir las connotaciones. Constantemente aparecen desfasajes: empleos metafóricos, rupturas de los significantes, etcétera. En el nivel más elevado, con el sentido surge lo esencial, como también la verdad y la mentira. Es en un nivel medio y mediador donde se establece o se restablece el acuerdo entre las palabras y las cosas en la práctica cotidiana. El conjunto (parcial) de las palabras relativas al habitar corresponde al conjunto (parcial) de los objetos. Lo mismo ocurre con las otras actividades, con conjuntos tales como los objetos de la cotidianeidad:[7] muebles, utensilios domésticos, objetos técnicos o seudotécnicos (automóvil, refrigerador, etcétera).

El realismo ingenuo, que se considera integral, reclama una correspondencia, punto por punto, en todos los niveles. Hace una extrapolación. El nominalismo aporta argumentos, aunque no pruebas, a su favor a nivel de los significantes y a nivel del sentido. Si se cumplieran las exigencias del realismo más o menos ingenuo, el lenguaje no cambiaría jamás; no tendría sentido, ni errores, ni verdad. Sin embargo, si los nominalistas tuvieran íntegramente razón, el pensamiento, la acción práctica y la conciencia se derrumbarían. ¿No será lo que desean los dogmáticos del sistema?

La posición, definida así, intenta volver a encontrar un movimiento dialéctico contra los abusos de un rigor que se parece singularmente a la rigidez cadavérica. El realismo elaborado supera la oposición de nominalismo y realismo en lugar de prolongar la venerable problemática de la filosofía.

Los juegos con las categorías filosóficas tienen sus peligros. Como en una novela de la serie negra, el cadáver tiene en sus manos un arma y aquel que trata de tocar, sin precaución, ese cuerpo yacente, muere víctima de su imprudencia.

El fetichismo del sistema produce resultados que los fetichistas toman por descubrimientos y por la suprema objetividad. Cuando M. Foucault reescribe la historia del conocimiento desde el siglo XVI (filosofía y ciencia o "campo epistemológico" y "campo filosófico") tiende a retener de cada época lo que fue ya adquirido y asimilado. Solo

[7] Ver *Le système des objets*, por Jean Baudrillard, Gallimard, colec. "Les Essais", 1968. [En castellano: *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.]

tales materiales pudieron servir para la construcción de sistemas. Lo sistematizable, en la filosofía y la ciencia como fuera de ellas, sería, según nuestro parecer, lo que siendo ya demasiado elaborado ha caducado. Haciendo una metáfora, ¿no será más bien la cola del cometa que la cabeza?

Esta refutación no equivale a un rechazo. Después de Marx hay algo nuevo en la práctica y en la *realidad*, como también en la teoría y en el conocimiento. No podemos dejar de reconocer el aporte de la lingüística, la etnología, el psicoanálisis. ¿En qué consiste este aporte? ¿El "hombre" actual estaría atravesado o más bien constituido por *estructuras inconscientes*, más o menos arcaicas o arqueológicas, que nosotros tratamos de "decir" para liberarnos de ellas por la palabra, o bien, al contrario, para aceptarlas como coacciones necesarias? Este "pensamiento salvaje" o, mejor dicho, este "ser salvaje", ¿predominaría en nuestra condición actual? Esas estructuras inconscientes, provenientes de un "más acá" del tiempo histórico, si existen, solo pueden reaparecer en las brechas de una sociedad histórica dominada por los cambios en las fuerzas productivas. La mayoría de los partidarios del estructuralismo lo admitirían puesto que dan un lugar preferente al psicoanálisis. La teoría de la conciencia y de la realidad social "perforada" debería convenirles. Pero ¿qué se propone su panestructuralismo? ¿Qué quiere si no tapar las brechas? Mientras que nosotros queremos agrandarlas para que surja lo nuevo...

La forma de la mercancía introduce en la práctica social relaciones caracterizadas por poner entre paréntesis, "espontáneamente", el trabajo productivo y las relaciones de producción. La forma de la mercancía introduce, igualmente, *cadenas de significantes* desvinculados de los significados (necesidades y actividades reales), constituyendo el lenguaje y el mundo de la mercancía, susceptibles de dar pretexto a múltiples connotaciones, metáforas y simbolismos. La sociedad en la cual reina la mercancía, en la cual esta impregna las conciencias, da lugar a una extraña forma de inconciencia. La conciencia misma es el asiento de lo inconsciente, de la escisión entre la inconciencia y la representación consciente. Es la conciencia de los objetos que se objetiva dando la inconciencia (el desconocimiento) de los objetos como productos de las relaciones de producción. Entre la conciencia y la realidad se abre una laguna.

Quisiéramos que un puente se tendiera sobre el abismo para restablecer la realidad en la conciencia y la verdad en el pensamiento.

¿Puede decirse de un sistema (o del sistema perfecto) que se petrifica, que se reifica? No. El Sistema no sufre la automatización y la reificación como un proceso que lo degradaría. El es la reificación misma: la forma que reifica y no la cosa en tanto que objeto. No se puede decir en forma mejor que el Sistema es alienante. Es la alienación suprema en tanto que *borra la huella* de la alienación, el sentimiento y la conciencia del desgarramiento de sí mismo, que llega hasta *recuperar* el sentimiento y la conciencia de alienación, bajo la forma de nostalgia, de añoranza, de obras entretenidas, de revueltas anodinas.

Al rechazar estas categorías filosóficas (alienación, reificación), el Sistema las aclara. Nos muestra al mismo tiempo su necesidad y sus límites. El análisis de un Sistema, a partir de la alienación y de su caso límite, la reificación, no nos descubrirá los secretos de ese sistema, de su estructura, de su forma, de sus funciones y su funcionamiento. Nos permitirá cierta crítica pero no irá hasta la comprensión y, menos aun, la explicación, y fracasará ante la acción (la eficacia).

También aquí, la sistemática acabada nos permite medir la altura de los filósofos y sus conceptos, utilizarlos y limitarlos.

Una sociología de los sistemas y subsistemas sociales mostrará que ellos no se constituyen solo por su causalidad formal, que no se instituyen y se mantienen en nombre de un deseo de coherencia y un equilibrio racional. Cada sistema tiene un soporte social: un grupo. Cada sistematización concreta (por ejemplo un sistema fiscal o pedagógico) corresponde a la estrategia de un grupo en una determinada relación de fuerzas entre grupos y clases. En esas relaciones, los agentes sociales son sucesivamente activos o pasivos; se someten o controlan. El sistema no es nunca inerte; nunca es un fin; siempre es un medio.

El estudio de los sistemas sociales mostraría, en particular, cómo los grupos ponen en circulación signos (significantes y significados), cómo utilizan los mensajes constituidos por esos signos para las comunicaciones, para la propaganda, para la inclusión y la exclusión. Para el terrorismo.

Algunas palabras todavía a propósito de un malentendido que es tiempo de aclarar. ¿Opondremos una filosofía de la "libertad creadora" a la filosofía o a la ciencia de los sistemas? ¿Reeditaremos la rebelión de los partidarios de lo irracional contra los partidarios de la coerción? En absoluto. La transformación de la cotidianeidad, tal como la concebimos, se presenta como una empresa a largo plazo y como una serie de problemas concretos (la red urbana y la urbanización nos han suministrado ya muchas veces la ilustración de esta idea). El centro de interés de los problemas, según nosotros, pasa de la especulación a la *praxis*, en forma racional y no irracional. La vuelta a una filosofía del sujeto, de la autenticidad o de la sinceridad en el vínculo del acto con su fuente o su fundamento ontológico, nos está prohibida. Repetimos, una vez más, que el antisistema no representa ni otro sistema, ni la incoherencia constituida en sistema y afirmada sistemáticamente.

¿Dirigiremos ahora una ojeada hacia las ciencias de la naturaleza? Parece imprudente tanto el ignorarlas como el ocuparse de ellas. Y, sin embargo, ¿no utilizan ellas ampliamente el concepto de sistema?

El empleo frecuente y trivial de un sintagma (una locución), por ejemplo, "sistema solar", no puede dejar de sorprender. Consultemos, entonces, una obra fascinante por la amplitud de los conocimientos utilizados y las perspectivas evocadas: *Aux frontières de l'astronomie* [8] (*En las fronteras de la astronomía*). Según esta obra, el sistema solar se sitúa en cierto nivel de la realidad física. Encima y debajo, si es permitido expresarse así, hay otros sistemas, en número ilimitado. El carácter general de esos sistemas es únicamente que "giran". La *rotación*, movilidad en la inmovilidad relativa de la forma, es el fundamento de las estructuras y las formas, de la estabilidad en el cosmos y también de la movilidad frenética de todo lo que existe físicamente. Es la identidad (o *casi*) de lo real y lo racional. Cada unidad, corpuscular, globular, está animada por un doble movimiento de rotación: gira alrededor de un eje interno y de un centro externo. Tales sistemas existen a nivel microfísico y a nivel macrofísico. Los niveles no se especifican solo por el tamaño de los sistemas sino por

[8] Fred Hoyle, *Aux frontières de l'astronomie*, Buchet-Chastel, 1962.

las energías que los animan y los relacionan (fuerzas de cohesión nuclear, energía electromagnética, fuerza de gravitación). La Tierra gira alrededor de su eje y alrededor del Sol, animado, junto con la galaxia de la que forma parte, de un movimiento acoplado al de una galaxia gemela, y esa pareja gira a su vez en el seno de una metagalaxia. El "modelo" circular y esférico impera y, sin embargo, ninguna forma, ninguna trayectoria, es enteramente semejante al modelo geométrico. Nada gira nunca en redondo. No hay perfección en las esferas aproximativas de los microcosmos y de los macrocosmos. En todos los niveles, deformando formas y trayectos, intervienen fuerzas en tensión y en conflicto.

Se plantean problemas llamados filosóficos. ¿Se puede concebir un centro o un eje central para el cosmos? ¿Se trata de energías monstruosamente colosales pero finitas, que se desenvuelven en un espacio preexistente y considerado como infinito? Si hay un centro único y si la teoría física es, a su modo, una teoría de la finitud, ¿la hipótesis del eterno retorno será aceptable, la del círculo de los círculos, de la repetición de lo finito en el infinito del tiempo? Según Hoyle, no puede haber un centro del universo (del Cosmos). La hipótesis del eterno retorno se derrumba. Por otra parte, no puede hablarse de una energía que se desarrolle en un espacio preexistente (teoría del universo en expansión), sino de una energía que, en su desarrollo, produce el espacio. Lo que es bastante diferente. Entonces, la idea de un Sistema de sistemas, vinculada a la de un Centro o Eje del universo, debe ser igualmente rechazada. Si comprendemos bien al autor, su tesis no justifica la generalización del concepto de Sistema ni la identificación de lo racional y del absurdo.

La lectura de esta obra y de algunas otras, sobre las bases actuales de la cosmogonía, sugiere ideas y no impone ninguna conclusión. No se puede afirmar que el tiempo tenga un sentido, el devenir un fin, el mundo una finalidad. Tampoco se puede sustituir esas afirmaciones por las afirmaciones contrarias. No se puede decir que el Cosmos sea finito, no se puede decir que sea infinito. Una y otra cosa son verdaderas, una y otra falsas. La extrapolación a partir de un concepto no puede admitirse, ni el paso de lo relativo a lo absoluto. La metáfora filosófica, como también la re-

lación metonímica de la parte con la totalidad, deben emplearse con prudencia. No está permitido franquear los parapetos del pensamiento y saltar al abismo.

¿Volveremos a una concepción más clásica, criticista y kantiana, de la racionalidad? ¿Convendrá esperar un afinamiento de los conceptos o un descubrimiento en el dominio de la filosofía y de la ciencia? ¿La trascendencia, por el contrario, nos será inaccesible, objeto de la fe más que de la razón? No. Los conceptos son legítimos en su campo de validez cuyos límites retroceden sin cesar. Aspiramos a su unidad. Por ejemplo, la unicidad del *mundo* (la totalidad percibida y concebida bajo el aspecto del tiempo) y del *cosmos* (la misma totalidad percibida y concebida en el espacio).

Hay en la "totalidad", difícil de definir y virtualmente definida, a la vez, niveles, dimensiones y también fuerzas y energías en conflicto. ¿La filosofía llamada "materialismo dialéctico" será la que triunfe? Sí, siempre que se considere como una elaboración factible de revisión. No, si se considera como un sistema acabado, síntesis de conceptos estereotipados en un determinado momento, unidad consumada —y consumable— entre la filosofía y la ciencia; en una palabra: el dogmatismo.

¿Diremos que el mundo es un niño que juega moviendo peones? En este camino, ¿seguiremos a Heráclito, a Heidegger y a Kostas Axelos? Que el mundo tenga algo de niño gigante, que tenga la inocencia del devenir, es algo que puede admitirse. Que haya ante el dios-niño un tablero sobre el cual mueve las piezas del azar y de la necesidad, es una metáfora discutible. Que el momento del juego sea promovido a la dignidad ontológica, es otro asunto. En lugar del juego preferimos colocar en la cima la Fiesta, como término y sentido. Es preciso señalar que el paso de la cotidianeidad a la fiesta no puede realizarse de un salto sino que se impone un período de transición. Viejo problema ese de la transición.

¿Es la última vez que el pensamiento moderno revivirá la muerte de la filosofía y buscará encarnizadamente la forma creyendo resucitarla y salvarla salvándose? No, sin duda. Más de uno se dejará tentar si la realización filosófica se hace esperar. Detrás de nosotros, en su incierta historia, titilan vagamente los Sistemas, como constelaciones, como

nebulosas o galaxias. Formas casi puras, su sentido se oscurece, es decir, el proyecto del "hombre libre y realizado". Los significantes, separados de los significados —"cadenas" enteras de significantes—, están disponibles. ¡Qué atractivo resulta reanimarlos, darles una vida de la cual el "pensador" se siente portador y responsable, de la cual percibe inconscientemente el referente e incluso el significado! La filosofía se ritualiza, se convierte en un ceremonial y, al mismo tiempo, en una institución. Más de una vez, sin duda, se hará ese juego engañoso. Los signos del pensamiento serán tomados por pensamientos como, por otra parte, los signos de la técnica son tomados por la técnica, los signos de la naturaleza por una auténtica naturaleza, los signos del erotismo por Eros en persona. Tal vez se trata de una opción. Algunos intelectos —es decir, ciertos intelectuales— han decidido instalarse en los metalenguajes, considerarlos como bienes y residencia suyos, sacando partido de ellos para ubicarse.

La filosofía se consideró jefe y se hizo proclamar príncipe del conocimiento, rey de los territorios iluminados por el pensamiento. Bastante pronto los maldicientes susurraron que el rey estaba desnudo. Ahora nos enteramos de que está ausente. Entonces, no interesa quién puede representar el rol de rey: su lugar está vacante. Para aquellos que rechazan la libertad, esa es la última libertad.

9

EL ANTISISTEMA

Dadas las dificultades que tenemos para hacernos comprender o simplemente para hacernos oír, comenzaremos por algunas declaraciones, sin temor a las redundancias.

La noción de estructura tiene un ancho campo de validez y una amplia área de inclusividad. El conocimiento no puede prescindir de ella. No hemos dejado de emplearla, aunque en forma crítica. En cuanto al estructuralismo, injerta una ideología en un concepto y las realidades correspondientes. Con el estructuralismo, la noción de estructura sobrepasa sus derechos, sus condiciones, su inclusividad. En particular, tiende a absorber las nociones vecinas, pero diferentes, de *forma* y de *función*. En otras épocas, así procedieron el funcionalismo y el formalismo. Cada una de esas ideologías abusó de una noción y de una realidad limitada, saltando de lo relativo a lo absoluto, de la parte al todo. Tal es el esquema general de las ideologías. El abuso de una noción, además, termina por oscurecer y degradar esa noción. Ello nos permite resumir la situación resultante: "el funcionalismo contra la función; el formalismo contra la forma; el estructuralismo contra la estructura". La ideología implica desuso y desconocimiento de la noción una vez que son transgredidos los límites. Lo que es recomendable en la acción, la transgresión y la ruptura de límites, trae en el conocimiento resultados desagradables. Así, pues, hemos contrapuesto al estructuralismo la noción de estruetura. Los partidarios de esta ideología pretenden liberarse de la ideología pero ella es la forma actual de la ideología.

De igual modo, el culturalismo abusa de la "cultura" y enmascara su disolución. Solo tiene una relación incierta con los problemas de la cultura. Mejor dicho, tiene una relación cierta con ellos: los disimula y contribuye al deterioro general de la cultura. ¡*El culturalismo está contra la cultura*!

¿En qué forma repetir con mayor insistencia que el concepto de estructura se impone pero que no se impone ninguna de sus acepciones? Como se sabe, unos hacen de la estructura una especie de esencia o de causa formal a la manera aristotélica. Para otros, como hemos visto, es un modelo. Para otros es una jerarquía de elementos, jerarquía siempre amenazada, campo de combate entre las fuerzas que estructuran y las que desestructuran.

No es cuestión de marchar hacia atrás y pensar el elemento partiendo de un elemento (el árbol, en ese cuadro, partiendo de otro árbol, en otro cuadro o en la naturaleza, despreocupándose de ese cuadro). Pero las confusiones están llenas de peligros, en particular el que mezcla la segunda acepción del término (el modelo) con la primera (la esencia). Creemos que el estructuralismo, como ideología, reposa sobre una confusión como también sobre la eliminación de la tercera forma de concebir la estructura, que es la que se refiere a Marx y a la historicidad.

La confusión trae por consecuencia la eliminación de las diferencias concretas para retener solo los elementos simultáneos y comunes a muchas "estructuras", o sea, elementos generales y abstractos. Hay tres procedimientos sucesivos para llegar a la ideología:

a) uso legítimo de la noción de estructura;

b) absorción en una concepción de estructura de otras acepciones y también de otros conceptos fundamentales, de forma, de función, de nivel, etcétera;

c) pasaje a la noción de Sistema retomando el fetichismo filosófico de la sistematización dogmática.

¿Cómo procedía Marx? Utilizaba la noción de estructura para criticar lo existente y no para su apología. Para sacudirlo desde sus cimientos y no para mantenerlo. Y es en su obra maestra, *El Capital*, donde se encuentra el empleo ejemplar del concepto. Desmontándolos, muestra los mecanismos de autorregulación del capitalismo competitivo, las formas y funciones de las estructuras que este ensambla,

como también la estructura del conjunto, sus formas, funciones y estructuras parciales. Pero, en esta forma, muestra sus límites y la desestructuración en marcha. ¡El conocimiento va a la par con una crítica radical!

Actualmente, un hombre lleno de talento, Roland Barthes, dispone de instrumentos de pensamiento de excepcional potencia. Pero se cuida de emplearlos, por desilusión y por amor a la tranquilidad en su trabajo científico. Los neutraliza consagrándolos a objetivos científicos interesantes pero severamente delimitados: los ritos, los sistemas de signos, el relato. Voluntariamente ha relegado el verbo polémico y los análisis agresivos de *Mythologies*. Coloca explosivos como si fueran porcelanas y emplea escalpelos como limas de uñas.

Uno de nuestros objetivos es devolver a esos conceptos embotados su carácter tajante, su poder de ataque y su capacidad polémica. Dialectizar de nuevo. Emplearlos para una crítica revolucionaria.

Las estructuras que admite cierto estructuralismo son las de la sociedad existente. La "cultura" de los culturalistas es también la de la sociedad existente; no la de las clases dominantes (¿acaso la tienen?) sino la que les sirve, que sirve para seleccionar los cuadros, integrar sus miembros, excluir a los "desviados". La ideología se desdobla: por un lado, la publicidad, poesía cómicamente sincera, retórica de la mercancía, apología de la satisfacción; por otro lado, el lenguaje del rigor, "cientificismo" y tecnicidad. En ambos casos, terrorismo por la persuasión o por la coerción. Tal es la *estructura* del terrorismo.

El estructuralismo y su repercusión (que no hay que sobrestimar, pues se limita a algunos puñados de intelectuales que se creen "avanzados") es el resultado de circunstancias exteriores al pensamiento, ¡aunque se dé por el *epistema*! El análisis del contexto refuerza una crítica que sin este apoyo seguiría siendo abstracta y se expondría a un fracaso en dicho plano. En efecto, en la abstracción, lo más *puro*, lo más alejado del contenido, parece superior a lo impuro y más formal que rodea a lo concreto.

El estructuralismo es la ideología del equilibrio entre las fuerzas que actúan en el mundo moderno: clases, naciones, regímenes. Es, en cierto sentido, la ideología del *statu quo*, es decir, de la coexistencia pacífica, de la "estructuración"

del mundo bajo el signo de la paz y de la técnica. Por desgracia, en el *statu quo* y bajo el manto del *statu quo*, prosiguen su acción fuerzas temibles que se ocupan de "estructurar" a su modo a la sociedad y al mundo para conservar el orden y manejarla según sus intereses. A partir de cierto momento la ideología estructuralista cambia de sentido: es la ideología de la integración nacional y mundial. Se expone a servir a la estrategia del imperialismo y del equilibrio del terror. Ya la sirve. Esta afirmación causa escándalo. Pero no es falsa por eso. Tratamos de especificar aquí que hay un umbral en el cual la ideología cambia de alcance y de sentido.

Si lo pensamos bien, la existencia de una versión estructuralista del marxismo (L. Althusser) no debe sorprendernos. Esta versión, que pretende ser rigurosa y dura, se opone a una interpretación blanda que admite todo compromiso (R. Garaudy). En tal sentido, aquella tendría nuestra simpatía.

Sin embargo, la versión estructuralista intenta un análisis marxista del marxismo de Marx. Lo que la expone a dos peligros: emprender la vía del rigor pero también del pleonasmo. El teorizador (el teórico) construye una fortaleza, inexpugnable tal vez, pero de la cual no puede salir sin mucha dificultad. So pretexto de epistemología, reconstruye el dogmatismo.

El camino seguido aquí ha sido y será diferente. Extrae de Marx y del marxismo los conceptos que aplica al análisis de la sociedad actual. Esos conceptos son tomados tanto de las obras de su juventud (apropiación, praxis, *poiesis*, alienación) como de las obras de su madurez (la *forma-valor* en *El Capital*). Las obras de juventud de Marx ponen el acento sobre el concepto de *obra*. Las de la madurez sobre el concepto de *producto*. Este último siguió hasta el final su larga trayectoria. Sin omitirlo, lejos de ello, estudiando, al contrario, las estructuras que él constituyó (el "mundo de la mercancía" y la "sociedad de consumo"), nosotros restituimos el concepto de obra. Además, Marx y el marxismo, aunque necesarios, ya no bastan. Los conceptos deben proseguirse, afinarse, completarse, por la captación de un contenido. El análisis dialéctico se ejerce sobre problemas: la definición y caracterización de la sociedad actual, el problema agrario, el problema de la ciudad, del

Estado, y de la racionalidad social. Tiende a vincular esos problemas pero no presupone una "problemática" sistematizada.

El panestructuralismo y el sistematismo conducen a las actitudes dogmáticas que creíamos, ingenuamente, caducas. Para los sostenedores de la ideología, uno *es* o *no es* estructuralista. Se es o no se es. No hay ninguna otra posibilidad, ningún camino intermedio. Todo o nada, el sí o el no. Los espíritus "rigurosos" no piensan que sea posible utilizar el concepto de estructura sin "ser" estructuralista. Es por eso que tenemos que insistir sobre ese punto y sobre la caracterización teórica de ese conflicto conocido desde los comienzos del pensamiento: entre la ideología del inmovilismo (eleatismo) y el conocimiento del movimiento (Heráclito).

La tendencia panestructuralista expresa, a su manera, en Francia, un agotamiento del pensamiento y de la vida. El "mundo" de las estructuras y de los sistemas es un mundo de cristales de finas aristas, perfectas y estériles, o de cáscaras hermosas y vacías. Se utiliza el prestigio del rigor en un caos de ideologías que naufragan. Pleonasmo y tautología imperan en el metalenguaje de segundo y tercer grados. La adopción y asimilación de lo que hizo *mover* al pensamiento y a la vida (de lo que hizo lo "movido" de la reflexión), o sea del marxismo, el psicoanálisis, el surrealismo, la etnología, en Francia tienden, cosa extraña, hacia una pureza frígida. Ello no puede dejar de tener sus consecuencias. La crítica del estructuralismo no es más que un episodio de la crítica radical de la modernidad. Es, tal vez, un episodio local. ¡Qué contraste entre la sociedad francesa, que tiende a cerrarse, y la sociedad inglesa, cuyas brechas se agrandan!

No está probado en absoluto que el estructuralismo tenga un alcance mundial aunque ello sea posible. ¿No sería un episodio de la Francia bizantina? Los temas estructuralistas dan la impresión de que algo ocurre en París, en Francia, algo digno de interés. Pero no ocurre nada. Todo está obturado o casi. Y el estructuralismo expresa, precisamente, esta obturación casi completa. ¿Dónde ocurrió algo? En una sociedad en crisis, en Viena, en 1910, en París, hacia 1925. ¿Dónde ocurre algo actualmente? ¡En Londres! El estructuralismo no es nada más que un modo de clasifica-

ción, a veces una manía clasificatoria. Formaliza el pasado y el presente. Cambia en filosofía la nomenclatura y la técnica del documentalista. Si se lo dejara hacer, desembocaría en la pesadilla bibliotecaria de Borges.

Sin volver hacia una ideología de los *contenidos*, considerados como apresables y apresados fuera de las formas (error de una época terminada), el antisistema se denomina *sustancialista*. Para acceder a él, la crítica de la sustancialidad debe mostrarse radical. Hay que pasar por esta negación para apresar de nuevo lo sustancial. Es fácil ver que este nuevo aporte se opone al formalismo como también al nihilismo. Se comprenderá mejor que hay que superar el período de los metalenguajes, una vez que se vuelva a definir la "sustancia" y el "contenido". ¿Lo sustancial? ¡No es con seguridad lo "positivo" en la acepción cientificista, empirista, pragmática del término! No es ni el Ser de los metafísicos, ni la materia, ni la naturaleza (cuyo nombre, base de una ideología particularmente virulenta en la organización forzada de los esparcimientos, sirve para desviar las actividades y las conciencias individuales). Tampoco es el instinto y la espontaneidad, ni el individuo, representados como elementos iniciales y originales. Esos *residuos*, una vez descubiertos, solo reaparecen transformados, desprendidos de las formas que los reducen.

La sustancialidad, que consumiría sin destruirla la vida social desarrollada, esta sustancia no puede definirse por esencias tales como la virilidad y la femineidad, lo rural y lo urbano, la naturaleza o la civilización. Esas esencias, mientras conserven un sentido, no re-presentan más que modalidades de la práctica que se apodera de diferencias dadas para reducirlas o para amplificarlas. El concepto de *sustancia* se transforma. La sustancialidad se define por la *obra*. Esta última noción, legado de la filosofía, surge en cuanto se la diferencia del producto, distinguiendo la *apropiación* y la *dominación* de la naturaleza (la *poiesis* de la *praxis*: la producción espiritual de la producción material).[1]

1 El concepto de la obra se elabora entre los filósofos, desde Kant a Heidegger. Kant es el primero que muestra la diferencia entre la obra y la naturaleza. Hegel retoma el análisis de la obra de arte pero la amplía. Para él, la ciudad (griega) es un prototipo de la obra, que no se define solamente por la obra de arte en el sentido estricto o por el conocimiento. Para Marx, el concepto central de producción se desdobla en producción del hombre social por él mismo (obras) y producción económica propiamente dicha (productos). Heidegger lleva hasta la oposición la diferencia entre la obra y el producto. J.-P. Sartre, al insistir sobre el "hacer", y G. Gurvitch, al mostrar en las obras el cimiento de las sociedades, aportaron una contribución importante a esta elaboración.

Cuando se habla de obra, cada cual piensa en la obra de arte. Efectivamente, el examen de la actividad artística y de las obras de arte permite ilustrar el concepto. Sin embargo, el arte y la historia del arte no bastan para revelar su extensión y su comprensión. Su interés histórico proviene del hecho de que la generalización, en lugar de perderse en lo formal, alcanza y concentra lo concreto. Toda actividad, técnica y socialmente determinada, produce una obra. La "realidad" práctico-sensible que nos rodea no pierde para nosotros su carácter de obra sino cuando se la separa de sus condiciones sociales para considerarla como una suma de cosas.

¿El lenguaje? Lo hemos definido como obra de la sociedad y como sistema formal, poniendo luego el acento en el primer rasgo, y no en el segundo, como hace el formalismo. El concepto de obra encierra el de conjunto significante. Los campos de significaciones que hemos encontrado (la música, la imagen, y también el habitar, etcétera) solo pueden concebirse, en sus particularidades, como obras.

Aquí interviene otra noción teórica. El concepto de obra no basta. Ella nos lleva a otro concepto, el de *institución*. Este fue aislado por los sociólogos (Durkheim) pero elaborado separadamente, valorizado por sí mismo, contaminado por la acepción moralizante y jurídica (por lo tanto, ética y coercitiva) del término. Sobrestimado por la sociología naciente, el concepto sufrió vicisitudes y eclipses. Lo sustituyeron por los conceptos de función, de forma, de estructura (ya sea mezclados, ya sea hipostasiados separadamente). Además, contra el positivismo y la "positividad" de las instituciones, se levantó una teoría de la subjetividad efervescente (Fichte, Bergson, J.-P. Sartre, G. Gurvitch) que no evitó ciertos excesos y, a veces, vio solo en la Institución su carácter abrumador: el peso muerto. La misma teoría del sujeto, llevada hasta sus últimas consecuencias, niega igualmente la importancia del lenguaje como sistema

formal, el papel de las estructuras, la acción del cuantitativo. Discutida, refutada, la teoría del sujeto es reemplazada, actualmente, por la teoría cuyos excesos contrarios conocemos ya: la negación de la actividad, la pérdida del sentido.

Aquí hemos intentado recuperar los dos aspectos de un movimiento: la actividad, los resultados. ¿El sujeto? Es un agente social (grupo o clase) que involucra relaciones estratégicas con otros grupos, o bien, es una conciencia con su material social: lenguaje, símbolos, signos de pertenencia y de inclusión o exclusión.

Lo institucional se redescubre por diversas vías, desde muchos ángulos y facetas opuestas. Al final del período staliniano, el pensamiento marxista en crisis tuvo que dejar que saliera a luz el conflicto entre el marxismo institucionalizado y el pensamiento marxista como actividad crítico-histórica. El marxismo institucional se definió por sí mismo como sistema filosófico-político, como ideología de Estado, como pedagogía superiormente organizada. El análisis marxista se definió como actividad crítico-teórica, refutando sistemas e instituciones, buscando la apertura hacia una práctica revolucionaria renovada, más allá de las organizaciones establecidas en nombre del marxismo. El marxismo institucional va acompañado de un deterioro grave del pensamiento marxista. Nadie ignora que sometió a las presiones de un Estado absoluto las tesis marxistas de la desaparición del Estado en la era de la libertad. Sin embargo, esta degradación no se concibe sin una necesidad histórica. El análisis marxista actual no puede limitarse solo al resentimiento contra lo institucional. Conviene abordar el estudio (crítico) de este como tal.

Durante el mismo período, algunos psiquiatras, orientados por la acción del doctor Tosquelles, descubrían la importancia del hospital psiquiátrico como institución. Con sus medios y su organización, la clínica reemplaza o, al menos, desplaza el diálogo clásico entre enfermo y médico. Durante la estadía en el hospital de enfermos mentales la terapéutica así descubierta parte, sobre todo, de las actividades permitidas por la institución: trabajo manual, vida de relación, clubes, música escuchada en grupo, danzas, actividad teatral, etcétera. Solo esta teoría y esta práctica institucional sacan a luz el inconsciente neurótico del enfermo,

descubren su lenguaje (sus "significantes") así como los significados transmitidos por la estructura formal.

En esta perspectiva, el concepto de institución vuelve a tener una gran importancia sociológica. Ofrece a esta *disciplina* tan controvertida (impugnante-impugnada), la sociología, un objeto privilegiado. Demasiado privilegiado en cierto sentido: lo institucional amenaza convertirse en dominio electivo de una ciencia que admite las instituciones y las "reconoce" con el pretexto de estudiarlas.[2] La investigación orientada por esos conceptos oscila entre la aceptación y la hipercrítica. Unos confunden lo racional con lo institucional, no sin satisfacción; otros los disocian hasta oponerlos.

Aquí interviene la idea o, si se quiere, la hipótesis ya propuesta. Hay conexión estrecha entre la *obra* y la *institución* (conceptos y "realidades"). Una institución no puede concebirse si no como una obra, la de un grupo social o de una actividad social animada por un individuo. Sin embargo, una institución es una obra muy particular. Es una obra derivada, secundaria, insertada en la obra (o las obras) de la acción originaria y primera. En su aparente claridad, toda institución lleva una existencia ambigua, afectada y, por así decirlo, acribillada por conflictos. Forma de un contenido, este contenido no puede prescindir de ella. Pero la forma tiende a adquirir una existencia autónoma. Así ahoga al contenido. A veces va hacia la Cosa, a veces hacia la pureza formal que se desvanece desapareciendo.

La organización racional ligada a la obra y a la producción en general, anterior a toda institución, debería sobrevivir, según Marx, a las instituciones y reemplazarlas. Nace a nivel de las fuerzas productivas (organización del trabajo) y se confirma a nivel de las relaciones de producción y de propiedad que modifican socialmente o desvían la organiza-

[2] Los cuadernos publicados, con el título *Recherches*, por los grupos de estudio y de investigaciones institucionales, tienen dificultad en superar la estrechez de su punto de partida. Parecen mal equipados para abordar el examen crítico de la institución que sostiene y mantiene a la mayoría de las instituciones, si no a todas, que engloba todos los aspectos de las instituciones (formas, estructuras, funciones); estamos designando al Estado. En dicha revista, el análisis de las organizaciones estatales no es abordado siquiera; es apenas encarado. Los textos más interesantes, por estar más cerca de una "praxis", son los de los psiquiatras.

ción (división) técnica del trabajo. La institución se forma a nivel de las superestructuras. Este análisis muestra que hay tres términos: la actividad, la organización, la institución. Aunque indispensable, esta tiene algo de parasitario que aparece a plena luz en la burocracia, esencia abstracta de la racionalidad institucionalizada.

Volvamos al caso del arte y más particularmente de la pintura. Mientras que la obra de arte y la actividad del artista son públicas (pintura al fresco, participación activa del artista en la erección de monumentos, en su estilo, en su simbolismo) la actividad productora (poiética) es, a la vez, desconocida como tal y reconocida socialmente. A partir de cierta época, en nuestra cultura occidental, el arte y el artista se individualizan. La pintura abandona la pared por el caballete; el retrato se convierte en el género dominante. Entonces nace una institución hasta entonces inútil puesto que el arte se confundía con su apariencia o su aparición social (sus manifestaciones). La colección, la "sala" abierta a cierto público, el museo, nacen con el individuo y el individualismo. Por y en el museo, el concepto de arte se forma y se cierra. Los resultados de esta actividad específica no se dispersan en cuadros ocultos en las viviendas de los *amateurs*. En el museo, las telas se confrontan, se comparan. El conocedor descubre en ellas unidades características: la obra de tal pintor, tal escuela, tal período. El concepto de arte eleva al nivel del pensamiento y el lenguaje una actividad consciente de sí misma y, a la vez, muy inconsciente mientras producía sus obras con una participación inmediata en la vida de la ciudad. Al volverse individual y productora de objetos que tienen un valor reconocido (estético y comercial), la actividad se concentra en sí misma como actividad individual y cae en el dominio público en tanto que producción de objetos preciosos. El museo restituye al arte como conjunto; al mismo tiempo, no es más que un cementerio de obras. Las telas y los cuadros se yuxtaponen, colgados unos al lado de otros sin una relación inherente a cada uno de ellos (sino para su conocimiento). No se disfruta de las obras pictóricas. Fosilizadas en las galerías, allí mueren; ya llegan allí muertas, separadas de sus condiciones, de su razón de ser y de su finalidad (el placer del poseedor). Indispensable para la comunicación de las obras, el museo anuncia el fin de la actividad creadora. Las obras entran allí una vez "terminadas", después de la desaparición del artista, de su actividad, de su tendencia, de su escuela, de su época. La institución tiene algo de parasitario y mortal. Una vez consolidada, ofrece al consumo devorador, también parasitario, las obras acumuladas durante siglos de producción específica.

La obra es *apropiación*. Con el tiempo y el espacio, lo sensible y la materia, ella da forma a un fragmento de la "naturaleza". No se podría reducirla a una "reapropiación" de la esencia perdida, tal como imagina Feuerbach. El acto que "modela" (activamente) una cosa no puede comprenderse por la memoria y el recuerdo, aunque sean promovidos a una dignidad ontológica por los filósofos. En cuanto a la institución, es una cosa humana, abstracción social desprendida de la naturaleza y, por consiguiente, del cuerpo, de la necesidad y del deseo. Es *praxis* y no *poiesis* en nuestro vocabulario.

Esos análisis nos autorizan a discernir el *lado* o *aspecto* creador de una actividad productora y su lado petrificado, fijado por la institución correspondiente. La terminología acentúa la unidad entre esos dos "aspectos", lo que acarrea el olvido del conflicto siempre posible. Los conceptos de "reificación" o de alienación, indispensables para exponer las situaciones, no bastan para expresar esas relaciones. Tomada separadamente, la sociología de las instituciones se expone siempre a sancionar las alienaciones y reificaciones, constatándolas como hechos, legitimándolas teóricamente. En ciertas situaciones, en ciertos casos, la institución "reifica" o "aliena" la actividad productora (poiética). En otras situaciones (raras, tal vez, pero ¿cómo podemos adelantarnos a predecirlo?) ella la sostiene. Tal vez el análisis descubra niveles bien articulados o que, al contrario, dejen un blanco social (una brecha) entre la poiética y lo institucional. En lugar de reducir las particularidades —situaciones y relaciones— a lo más formal y más general, el análisis seguirá la vía inversa: descubrir las particularidades, conocer las diferencias. La verdad de la relación *obra-institución* es siempre concreta.

Sin abandonar la indispensable prudencia, generalicemos la hipótesis. El lenguaje, afirmamos, es obra. ¿El lenguaje? Ese término, ilusoriamente preciso, no deja de ser ambiguo. Hemos diferenciado ya (sin separarlos) la lengua y el len-

guaje, el sistema de signos y el instrumento de comunicación. La gestión analítica actualmente en marcha debe disociar el aspecto institucional del aspecto creativo del lenguaje.

Lo institucional es, evidentemente, la *escritura*. Madre, patrona, prototipo de las instituciones, la escritura hace visible al lenguaje y duplica su fuerza. Hace ver y expone ante la mirada la esencia del lenguaje: la articulación, la distinción de los elementos sonoros. Confiere una perennidad (aparente) al hecho fugitivo de un cambio de palabras y frases. En ese sentido, es una verdad, un prototipo de toda afirmación verdadera y verificable. Es mediante la escritura como se tiene memoria e historia, derecho y regla, dogma y religión. Si solo hay historia como conocimiento por el documento, la escritura misma tiene su historia. Va de los ideogramas al uso moderno de grafismos sutilmente perfeccionados, pasando por la escritura alfabética, la imprenta, el empleo refinado de los blancos y la compaginación. Va también del poema cantado al texto literario que lleva su etiqueta y su cartel: "¡Literatura soy! ¡He aquí mi género! Soy novela, soy poesía, soy narrativa..." En esa etapa, la escritura se transforma en metalenguaje o se carga de metalenguaje. Lo escrito pasa su tiempo, nos atrevemos a decirlo, entregándonos su código. Desde su nacimiento, la escritura fija y petrifica el lenguaje. Extiende su poder convirtiéndolo en objeto. En cuanto adquiere importancia, el lenguaje se desdobla. Por un lado está la palabra, el hecho, el acto creador. Por el otro, está el discurso, consciente o inconscientemente sometido a la escritura y, por supuesto, los textos escritos mismos. En los textos escritos, las funciones del lenguaje se hacen perceptibles. La vista se vuelve teorizadora del oído. A las preguntas: "¿Quién? ¿De quién? ¿Cómo? ¿Por qué?", el lector responde más fácilmente que el oyente puesto que tiene tiempo de reflexionar teniendo el texto como referencia. En particular, cuando el lector vuelve atrás para buscar una palabra, para retomar una frase, ejerce "inconscientemente" la función metalingüística. El mensaje escrito, que transforma la palabra evanescente en un cuadro sincrónico de signos ubicados en el espacio, en forma reversible, es ya un mensaje centrado en el código que lo "revela". La recurrencia que, en la palabra, exige una pausa, una vuelta hacia atrás, un esfuerzo de memoria, en lo escrito resulta fácil; es, por así decirlo, dada, *vivida*. La redundancia se soporta mal en la escritura mientras que en la conversación verbal sirve, es indispensable, alimentando a los "locutores" hasta en sus enfrentamientos verbales.

La escritura, en su primacía, está predestinada a acentuar la función metalingüística en detrimento de lo referencial, lo expresivo, lo poético. La literatura y la publicidad modernas se sitúan en el extremo de una larga historia.

Se presume que la escritura, durante largos siglos, dio una especie de impulso al lenguaje. Fue un multiplicador, un acelerador. Sin embargo, desde esas épocas lejanas se señaló muchas veces cómo la letra mataba al espíritu. El largo conflicto entre la letra y el espíritu, es decir, entre la palabra y el discurso (escrito) pasó por fases dramáticas. Al desarrollar este tema, se manifestarían claramente niveles, umbrales y metamorfosis. La escritura suministró a las instituciones que se sucedieron en la historia un instrumento privilegiado e incomparable de acción. Fue un *medio*, un vehículo, un verdadero centro. Y también un protocolo, un prototipo, un modelo. Siguiendo esta dirección, se logrará comprender, tal vez y a la vez, las estructuras mentales y sociales cuyas conexiones eran poco comprensibles, ya sea que se las fusionara o que se las separara.

Cuando escribo sobre esta hoja blanca, ¿quién escribe? Alguien. El dispone de esta mesa, de ese lápiz verde, de esta lámpara, de esta habitación, de esta mano. Ese alguien, desde su infancia, adoptó (porque se lo enseñaron) esta postura: la cabeza inclinada, el codo sobre la mesa. Y aprendió también esos trazos "gruesos", torpes y a veces rabiosos, esos trazos finos, a menudo torcidos, esos redondeles y barras cuyas combinaciones tan variadas forman la escritura. Ese alguien soy yo. Yo escribo. Yo. ¿No será aquí y ahora, en este acto, que yo capto (se capta) esta entidad indefinible, esta identidad indiscernible, yo? En y por la palabra, ella se define y se capta mal. Yo hablo con y para otros. Soy siempre otro. Viviente y fugitiva, la palabra se escapa y se me escapa. Y se puede llegar a proclamar que no sé siquiera quién habla, que es el Inconsciente, el Ello, o el Discurso mismo que hablan y se hablan. Mientras que aquí, delante de la mesa, yo soy Yo. Y esto es el Sujeto tan buscado, tan discutido. El cogito es el acto de la escritura que fija y define la conciencia. El hombre es el hombre

de la escritura y de la cosa escrita ante el lenguaje-objeto. Pero entonces comienzan otros monólogos y diálogos. Yo monologo al escribir, es decir que, desdoblado, dialogo conmigo mismo (el *yo* con el *mí* y el *mí* con el *yo* sustituyéndose uno al otro). O bien yo dialogo con el lector, con el adversario ideológico, con tal o cual escritor del pasado o con uno todavía en ciernes.

¿Qué quiere decir Chomsky con su teoría de las estructuras sintácticas? Que yo escribo una sola secuencia, una sola gran frase que solo terminará conmigo. La continuidad del discurso, fraccionado y cortado, segmentado en apariencia, se restablece a nivel de las estructuras. ¿Esta tesis no será verdadera, o más verdadera, en la escritura? En la palabra, yo me opongo a otros y entro con ellos en relaciones diversas y ambiguas, connivencias, complicidades, rivalidades. Probablemente yo hablo sobre registros muy variados, apelo a múltiples categorías, oposiciones (paradigmas) o conciliaciones. Pero en la escritura yo soy mi mí mismo. Yo pongo mi firma; hago mi conjunto de signos y combinaciones. Y esta es la marca de ese sí mismo que no es nada sin eso.

¿Seré tal vez Yo y el Otro? La prueba es que yo me dilucido al escribir. En la hoja en blanco proyecto mis enigmas, mi "inconsciente", el "yo" un poco informe que se da esta forma. Funciona, hasta cierto punto, como psicoanalista. Ese blanco, abierto y extendido ante mí, es una presencia. Hasta cierto punto. Es una presencia virtual para Mí mismo. Va a determinar mis incertidumbres, va a fijarme. Estaré presente y definitivamente ausente en ese objeto, en esa cosa: la hoja escrita. Seré en y por mi obra, por lo escrito. Y ya no estaré más en ella.

Si la tesis formulada por mí, en la obra *Le Langage et la Societé* (al retomar ciertos conceptos marxistas), es exacta, no tenemos solamente el lenguaje como forma general. En primer lugar, están las lenguas, obras de sociedades diferentes; y luego, está el lenguaje de la mercancía. Las mercancías también han constituido un mensaje original. Exhibidas, visibles como productos, convertidas en signos, componen una especie de escritura social específica. Su discurso inagotable, su encadenamiento visible, acrecienta las presiones sobre lo escrito. Luego las imágenes se unen al discurso de las cosas sensibles y de las cosas escritas. El peso de las imágenes en cantidades ilimitadas, ensancha a tal

punto el campo de la escritura que la Palabra queda amenazada. ¿Quién habla? ¿Para qué hablar? Todos callan.

Sobre este punto todo lo que se insista es poco. Nuestra sociedad (llamada de consumo, o de abundancia, o técnica) es ante todo *terrorista*. El terrorismo está en todas partes: en el menor detalle de lo cotidiano y en la alta cultura y la literatura altamente calificadas. Omnipresente, siempre dispuesto a intervenir con violencia actualizada, el terrorismo latente es perpetuo y virtualmente brutal. Reina sobre muchos seres, sobre el confort como también sobre la ideología del Sistema. En este sentido desprovisto de sentido, la coerción ha desplazado y suplantado a la libertad. Hay un doble terrorismo de la imagen y de la escritura que se fortalecen uno al otro en la propaganda, en la publicidad. Sin olvidar la pedagogía, ese terrorismo es ampliamente perfeccionado para uso de la juventud. Sin que omitamos ascender por las gradas del terrorismo hasta el terror nuclear, omnipresente, de los señores de la guerra.

El discurso calcado de lo visible —imágenes, textos escritos— prolifera mientras la palabra muere. La institución triunfa.

Consideremos ahora la ciudad y lo que se denomina comúnmente el urbanismo. La ciudad, obra de un grupo actuante, nace con la historia. Aparece como creación original, con los rasgos particulares de una civilización: la ciudad oriental, la ciudad griega, la ciudad islámica, la ciudad medieval. Sin que nos arroguemos la facultad de suplantar los otros términos necesarios para analizar el proceso histórico (modo de producción, relaciones sociales de producción y de propiedad, cultura, civilizaciones, etcétera), el concepto de la ciudad adquiere hoy creciente importancia. *El Capital* está lleno de observaciones sobre la ciudad y sus relaciones con el campo pero Marx solo nos dejó los lineamientos de una teoría de la ciudad. Sin embargo, el estudio del fenómeno urbano reserva algunas sorpresas. Sus tipos tuvieron un desarrollo espontáneo y luego atravesaron un período crítico. Esta mutación tuvo causas y motivos diversos: crisis políticas, límites y reducción de tal modo de producción y acrecentamiento de la población de las ciudades, ampliaciones territoriales. Cuando la ciudad está amenazada, cuando cesa la época feliz del crecimiento natural, aparece el urbanismo racional. Aparece como conciencia reflexiva del

fenómeno urbano cuando este se debilita. La unidad y la *realidad* de la ciudad, al flaquear, se reflejan en un pensamiento que en seguida se institucionaliza. Para la ciudad, como para la filosofía, la toma de conciencia y la sabiduría aparecen con la declinación, al caer el día. La lechuza de Minerva se metamorfosea y se vuelve Hegel. La declinación de la ciudad arroja una luz melancólica, la del sol poniente, sobre el pasado. Pero no se trata solamente de una reflexión. El paso de lo espontáneo a lo consciente va acompañado de una intervención de la autoridad. El urbanismo solo se concibe provisto de poderes, subordinado a la autoridad política aunque reservándose un margen de maniobra y de iniciativa. También aquí la institución aporta el concepto y la concepción que le faltaba a esta obra: la ciudad. Y sin embargo, no es más que un derivado. El urbanismo intenta torpemente encontrar de nuevo los secretos del crecimiento espontáneo y de un desarrollo natural. Fenómeno de declinación, lleva su sello. Solo puede proponer un proyecto casi sobrehumano: superar el conflicto entre lo espontáneo y lo reflexivo, entre la naturaleza y la cultura, entre la vida y el conocimiento. En la ciudad en ascenso, el habitar es obra. Luego se convierte en concepto. Debería devenir arte y técnica a través del conocer. Entre esos dos momentos últimos hay una gran brecha. Y nosotros nos debatimos en esa brecha.

Si quisiéramos dar un cuadro completo, escribiríamos a la izquierda las obras y actividades y a la derecha las instituciones:

—imaginación cósmica y representación del mundo	—religión
—racionalidad social	—Estado
—producción (en el sentido más amplio)	—filosofía
—educación	—sistema escolar y pedagógico
—conocimiento	—universidad
—vida lúdica	—esparcimientos organizados
—goce	—bienestar (satisfacción)
—deseo	—necesidad (saturación)
—apropiación	—vida cotidiana
—amor, erotismo	—familia
—individuo	—persona y personalidad (roles, actitudes y opiniones)
—etcétera	—etcétera

Este cuadro, que no tiene nada de matriz o de molde, requiere comentarios. Su teoría se articula con la de la división del trabajo técnico y social. Las obras nacen de la división del trabajo pero también del esfuerzo por dominarlas y superarlas. Por ejemplo, el artista difiere del artesano, del trabajador manual y del obrero, aun si opera en marcos profesionales determinados. Su obra difiere del producto (artesanal o industrial) precisamente en eso y es porque se dirige a toda la sociedad y tiene un sentido para todas las clases (para el conjunto social) en lugar de subvenir a las necesidades de una categoría limitada de gente. En forma general, las instituciones están ligadas a la división social del trabajo, sobreagregada a las exigencias de la división técnica. Podríamos examinar aquí cómo la organización social del conocimiento (los institutos) sobredetermina la división parcelaria (técnica) del trabajo en la actividad cognoscitiva, para fijarse, por último, en las instituciones universitarias y académicas.

Bajo el nombre de institución, encontramos de nuevo las formas y, bajo el nombre de obras, los contenidos de esas formas. Este análisis figura como una parte y una aplicación en el conjunto de una teoría de las formas. El cuadro general tiene una finalidad: exponer, hasta transformarla en evidencia, una paradoja, a saber, que *la vida cotidiana es una institución.* En la sociedad actual, cualquiera que sea su nombre oficial o científico (sociológico), la organización se incorpora, en el "hombre social", a la apropiación espontánea de su propia naturaleza, de su deseo, de su goce.

Ya hemos estudiado cómo y por qué la burocracia desborda la organización, propiamente dicha, de la producción en el proceso de trabajo como también en la actividad del aparato del Estado y de las instituciones específicamente políticas. Siguiendo a Max Weber, los sociólogos encontraron en este estudio su tema predilecto. Según los gustos, se lo trata en forma abiertamente reaccionaria, agradable-

mente conformista, a veces deliberadamente revolucionaria. La gestión y la intervención de toda actividad por aparatos jerarquizados se extiende a la sociedad entera. El consumo (en la sociedad "de consumo") no es dejado a los antiguos mecanismos del mercado. Al lado del trabajo y con el trabajo, la vida privada y los esparcimientos y necesidades son objeto de estudios extremadamente amplios. En Francia, según los "medios" competentes, las investigaciones prospectivas, unidas al estudio del mercado, suplirían ventajosamente la planificación autoritaria. El plan se aplicaría, sobre todo, a los aspectos "sociales" del crecimiento. Sea como fuere, esta planificación indirecta o más flexible toma a su cargo, por medio del mercado, la vida cotidiana. Si lleváramos más lejos este análisis, mostraríamos cómo, en el nivel más alto, rige cierta ley del valor (indirecta, incompleta). A nivel cotidiano, estudiaremos las modalidades de la organización y de la institución: el *prêt-à-porter*, la importancia del auto, el rol de las revistas femeninas, etcétera. En esta sociedad burocrática de consumo dirigido, la cultura es a la vez artículo de consumo, principio de intervención y organización, norma y regla. Ella se burocratiza por el hecho de que depende de enormes aparatos económicos y políticos. Esta dependencia de las organizaciones le asegura una especie de unidad y una forma de cohesión mientras que, en tanto que "cultura", se dispersa, se parcela y llega a hacerse pedazos. Parece fin y es un medio, por la difusión de modelos, de una organización muy precisa de lo cotidiano. Individuos y grupos no solo son *integrados*, así, a las empresas y a través de las empresas a vastas unidades productivas poderosamente estructuradas (organizadas y jerarquizadas). Son *integrados* en una distribución de necesidades y satisfacciones obtenida por la manipulación de los consumidores. Estos son apresados en las formas y el campo de acción de fuerzas sociales que dirigen tanto "el habitat" como la alimentación, la vestimenta, los espectáculos. Los fines aparentes (la cultura, la felicidad o el bienestar) son medios y los medios aparentes (el consumo, la producción para la ganancia, la organización) son los verdaderos fines. Por consiguiente, esta organización no tiene otro fin, ni otro sentido, que mantener a su *nivel* lo cotidiano. Y ello según criterios simultáneos de subordinación y de rentabilidad. El consumo programado, la publicidad, la comercialización

de las diversiones, las obligaciones que pesan sobre la "vida privada", los *mass-media*, dividen y disponen lo cotidiano de manera de mantenerlo en la pobreza, en la servidumbre que conviene a los poderes económicos y políticos.

Sostenemos que la vida cotidiana es un simple nivel de la realidad social pero sostenido y mantenido como tal por el peso del conjunto. No es lo *vivido* de algunos filósofos aunque su concepto englobe al de lo vivido. La cotidianeidad se define por un conjunto de normas y persuasiones que la obtienen y mantienen como resultado. *Se está en ella.* Entre ese nivel y los niveles superiores hay vacíos e hiatos. Y, sin embargo, el conjunto pesa. Está ahí, *hic et nunc.* Situación insostenible.

Lo cotidiano, el "bienestar", son instituciones sobreagregadas a las obras: la actividad apropiativa, la poiésis, la palabra y el deseo creador. La producción, en el sentido amplio del término, la producción por "los hombres" de su propia vida, se transforma en reglas que, a menudo, pasan inadvertidas (inconscientes) en lugar de abrirse hacia la libertad. Echar abajo ese mundo invertido exige que lo cotidiano se vuelva lo que debe ser: obra y libertad. Es también y en ese sentido que el *individuo* puede definirse como obra, como su propia obra: y no como una realización natural, como una "realidad" prefabricada. O como una nada.

Volvamos ahora al análisis teórico general. Hay más y menos en la obra que en la institución y en la institución que en la obra. Nos cuidaremos de agrupar esos + y esos − tras uno de los cuadros que forman el ornamento abstracto de ciertas obras. En efecto, los rasgos pertinentes cambian con cada conexión examinada, con cada obra y cada institución. Cambian también con el tiempo, con los períodos, con las situaciones y las sociedades. Tomemos una estructura: *obra-institución.* Pero el análisis que las descubre simultáneamente y que las coloca frente a frente, captando sus diferencias, no es más que un primer *nivel* del conocimiento. Esos términos tienen relaciones conflictivas, pero esas relaciones no pueden determinarse a partir de generalidades. Son particulares, específicas. No se dan en cualquier momento. Al mismo tiempo, se sitúan en una globalidad. En síntesis, tienen un carácter dialéctico.

Ese movimiento dialéctico no se concibe sino después de

un análisis y en una exposición de conjunto que se centra en determinada conexión, su historia y sus transformaciones. Para los interesados, activos o pasivos, la relación de una obra y de una institución se presenta como *ambigüedad*. No saben bien dónde están. Tan pronto creen tener que habérselas con la actividad creadora y están en lo institucional, o a la inversa. A veces la institución los conduce a la obra y a veces los tiene prisioneros.

Esta acción recíproca es, pues, rica en malentendidos virtuales. El análisis descubre aquí un caso particular pero notable, de la relación "inconciencia-conciencia", comprendido sociológicamente. Para aquel (acto y conciencia) que se sitúa en la institución, la actividad y la obra quedan *más acá*, en lo inconsciente. Así la racionalidad social, sobre la cual se instala y prolifera la burocracia, escapa al burócrata que solo capta la racionalidad burocrática formalizada por la institución. El carácter limitado de la racionalidad social, que permite su burocratización, al burócrata le parece superado y trascendido por su razón burocrática, mientras que los límites de su racionalidad burocrática le parecen imputables a las irracionalidades del cuerpo social. Por el contrario, en todos los casos y dominios, aquel que se sitúa en la actividad percibe la institución como un *más allá* de la obra. ¡Cuántos artistas quisieron, quieren y querrán quemar los museos!

Tratemos aquí de dar a ese movimiento, que comenzamos a abarcar, toda su amplitud y sus proyecciones. En y por la actividad productiva de tales obras emerge una *forma*: estética, jurídica, filosófica, política, etcétera. Esta forma tiende a convertirse en *estructura mental*. En y por la *institución* que se agrega a ella, determinada forma se vuelve a la vez *estructura* social (organización fijada por un conjunto de normas, reglas, leyes) y *función* que tiene, ella misma, un doble aspecto: dirigida hacia el exterior y el medio ambiente, y hacia el interior y la globalidad social.

Así se constituyen los *subsistemas* de los cuales hemos hablado repetidas veces. Cada cual tiene su forma (jurídica, política, ideológica, etcétera) o, más exactamente, cada cual tiene una forma que se ha vuelto cosa mental y social a la vez. Cada uno es doblemente *estructurado* (en sí mismo en una jerarquía de estructuras que constituyen el conjunto social) y es *funcional* (con relación al medio ambiente y con relación al conjunto). Según nuestro parecer, esos subsistemas dejan entre ellos lagunas, *blancos*. No se articulan todos de la misma manera. El término *estructura* designa a la vez las modalidades de existencia y de acción de cada subsistema y su conjunto jerarquizado. No sin que puedan pasar las fuerzas *desestructurantes*.

La ambigüedad de la relación *obra-institución*, antes que la capte el concepto, se expresa en una oscilación incesante. Hay una repetición, reflexión y reflejo, un efecto de espejo. Esa repetición y esa reverberación no ocurren en la cabeza del filósofo o del sociólogo, como piensa Michel Foucault (*op. cit.*, pág. 314 y sig.), sino en la "realidad" o la "actualidad" práctica. Al vaciar esa actualidad de sus conflictos, al evacuar los movimientos dialécticos reduciéndolos a distinciones en un conjunto jerarquizado, ya no se tiene ante los ojos sino una forma pura incapaz de actividad. Con las particularidades y singularidades, se han separado, en beneficio de lo general, las situaciones y los actos. Se pierde simultáneamente lo universal y lo concreto.

Si nos colocamos en "el punto de vista" de la actividad y de la obra (de un conjunto de obras) aislándolas, las instituciones se levantan ante la mirada como el enemigo que debe abatirse. En cada momento de la historia estas han amenazado de muerte y han matado a las obras. En esta perspectiva, parecen el sobreproducto inútil de las actividades productivas. Si uno se coloca en el "punto de vista" opuesto, el de la institución tomada por separado, la actividad y la obra se reducen a situaciones, a condiciones. Ellas se apartan de un residuo que algunos se empeñan en desvalorizar y destruir. Después de lo cual la revaloración de ese residual y la depreciación de lo institucional restablecen una especie de justicia y de equilibrio.

La mejor empresa, la más abierta, ¿no será captar en su unidad conflictual y su movimiento dialéctico la conexión considerada? Este método y esos conceptos evitan la pérdida de energía teórica y práctica que proviene de los "puntos de vista" unilaterales. En ese marco y asignándole límites, el empleo de procedimientos numéricos, estadísticos, cuantitativos, es perfectamente admisible. Y hasta resulta indicado e indispensable. Por ejemplo, ¿cómo comprender la aparición del urbanismo propiamente dicho (con los rasgos que le hemos atribuido: reflexivos, programáticos) sin

datos exactos sobre la fragmentación de la ciudad, sobre las relaciones entre el corazón (que se deteriora) y la periferia (que se desurbaniza), sin estudiar el conjunto de esos fenómenos que comprenden, a la vez, la desintegración de la ciudad y su proliferación, la pérdida de espacios urbanos y la invasión del espacio social entero? Es solo un ejemplo, pero basta para ilustrar nuestra tesis: "Utilizar las matemáticas pero en los marcos conceptuales que las dirigen. ¡Cerrar el camino al panmatematicismo como al panlogicismo, al formalismo integral, al panestructuralismo, al funcionalismo total!"

Mediante el procedimiento seguido aquí, la sociología conquista un dominio y un objeto propios. La relación dialéctica entre la obra y la institución solo existe como tal por/para el observador que la describe; por/para el análisis que conduce al concepto, por y para la exposición que revela un conjunto de conexiones. La introducción del tercer término (la conciencia y el conocimiento) se legitima. ¿El tercer término? ¡Ya está y, sin embargo, no está todavía en la repetición, en la oscilación!

Este objeto específico constituye una globalidad compuesta de totalidades parciales, también ellas abiertas y parciales. Esta totalidad parcial (o si se quiere, el subconjunto, el subsistema, constituido por una relación *obra-institución*), integra una historia, se comprende solo por una historia inherente a una historia más general. Lo que garantiza algunas libertades, a los individuos y a los grupos, no es solo la pluralidad de las instituciones. Esta tesis neoliberal no garantiza más que la indeterminación y, por lo tanto, consolida la situación de libertades mediocres. La garantía de la libertad se halla en el carácter no cerrado de los conjuntos, mejor o peor articulados. Los hiatos, que lamentan los partidarios del Sistema, determinan los sitios privilegiados donde surgen las obras de la libertad.

Esta sustancialidad no puede concebirse partiendo del sistema, de la forma. Sin embargo, ella no vuelve a arrojar la consideración formal al vacío puro. El sistema no es una "abolida baratija de inanidad sonora". Si es inadmisible proclamar e imposible imponer un sistema unitario, es difícil admitir un sistema para la cotidianeidad y otro sistema (o subsistema) para la cultura. ¿La cohesión exige la sistematización? Según nosotros, no. No es cuestión de oponer a la filosofía de las normas coercitivas y a la ideología de la coherencia la apología de la incoherencia. No. La acción de reconstruir lo social alrededor de transformaciones concretas de lo cotidiano y a partir de esas transformaciones, no supone ni el sistema unitario, ni la incoherencia, sino la acentuación coherente de las diferencias (concretas y cualitativas). La cohesión y la coherencia se reconstituyen alrededor del proyecto; se vuelven a encontrar partiendo de la cotidianeidad. En otros términos, la proposición sustancialista da vuelta e invierte el proyecto formalista (sistemático). Parte de una práctica para extenderse a los conjuntos sociales.

El dar vuelta el mundo invertido (puesto con la cabeza abajo y los pies para arriba), ya efectuado teóricamente por Marx en la época del hegelianismo y de la crítica marxista del Estado, recobrará su sentido.

Por no partir científicamente de la vida cotidiana y de sus problemas, se va a buscar en lo arcaico y lo "primitivo" (la etnología) o en la vida marginal y las neurosis (psicoanálisis) los secretos de la modernidad. Porque no se parte prácticamente del estudio de lo cotidiano para transformarlo, el discurso pierde toda referencia.

¿Por qué esta huida hacia todos lados: hacia atrás en lo arcaico, hacia los costados en lo neurótico, hacia adelante en lo técnico o en lo retórico? Para no ver lo cotidiano. Porque la evidencia resulta enceguecedora en cuanto se la mira: lo cotidiano que nos fabrican es intolerable, insoportable. A cada momento se (¿se?, vosotros, nosotros) exclama: "¡Es estúpido! ¡Es absurdo!" y se pronuncian las palabras mágicas: "¡Que esto cambie! ¿Cuánto va a durar?" Por desgracia no hay nada más difícil que cambiar la vida cotidiana: es la finalidad, el objetivo, el sentido de las revoluciones exitosas. El pasado y la historia, condiciones del cambio, perduran y se perpetúan por el solo hecho de ser "condiciones". Nada desaparece del "espíritu" porque existe la memoria. El pasado sirve al *espíritu*. El espíritu es la redundancia y la recurrencia. El espíritu conserva para devorar lo que ha conservado. El informatista, el cibernético, el estructuralista, son partidarios del espíritu. El Sistema es ascéticamente espiritual si no espiritualidad. Pero nosotros nos declaramos

materialistas. De ello no hay que inferir que nosotros[3] rechazamos el Sistema a las tinieblas exteriores. No proclamamos al antisistema como verdad, belleza y bondad, contra el mal y la maldición de las coerciones sistematizadas. Hasta estaríamos inclinados a darles un sentido. En ellas vemos la expresión de una "voluntad de la voluntad" que podríamos transformar en voluntad de goce. En el estilo de vida que buscamos, habría que tener en cuenta cierta precisión y cierta aridez escueta. No nos podrán embaucar más con el tema de los placeres y las alegrías. En el dominio de las satisfacciones, como en otros dominios, seremos rigurosos y, por lo tanto, exigentes. No lograrán más engañarnos ofreciéndonos lo vulgar por raro, lo trivial por excepcional, lo real empobrecido por lo surreal, la ideología por lo viviente. Y lo imaginario por lo sustancial. Sabremos discernir con claridad los signos del placer y el placer. Rechazaremos con desprecio los signos y significantes sin las cosas, volviendo otra vez el sistema y la estructura contra sí mismos. De la crítica radical de las ideologías, de la refutación que hace el Sistema a las incoherencias y confusiones anteriores, nosotros conservaremos la vigilancia. No dejarse engañar, no ser chasqueado. Habremos pasado por la escritura del rigor y por los rigores de la escritura. ¡Antes de llegar a la palabra y al deseo!

¿Del estructuralismo o del marqués de Sade nos viene esta lucidez (tardía)? ¿No será también de Stendhal y hasta de los revolucionarios que antaño declaraban que no podían edificar sobre el entusiasmo sino sobre el interés? ¡Aunque hay que concebir y declarar de qué intereses se trata! El interés principal es el de todos aquellos sobre los cuales pesa lo cotidiano, cuyo tiempo limitado de vida está moldeado y organizado por vías coercitivas. Nuestro interés esencial lo dirigimos al tiempo, el tiempo de vivir, ese bien supremo, ese bien perfecto. Del hombre en general no hablaremos para nada: no tiene interés.

3 "Nosotros" designa aquí a aquellos que trabajan por la realización de la filosofía, la metamorfosis de lo cotidiano y la entrada de las utopías en la vida: los hombres de lo posible. Y si ahora y aquí alguien *nos* plantea la cuestión del sentido, *nosotros* podríamos responderle: "Seguramente que no hay un sentido prefabricado; seguro que no hay racionalidad anterior a la razón, del verbo antes del discurso. ¿El sentido? Lo damos nosotros."

Oponer el antisistema al Sistema no es suficiente. Si es cierto que las nociones de estructura y de sistema pusieron en evidencia la coerción y mostraron la inconciencia en que se basa nuestra sociedad, habrán servido para señalar lo que debemos destruir o aniquilar. Hay que tomar partido por la negación de la sociedad represiva utilizando el análisis de la represión. Por el contrario, si resulta exacto que la acción sistematizadora va a cerrar las brechas, si es verdad que la doctrina del sistema teoriza dicha acción de modo que organiza y legitima el conformismo, si es cierto que el estructuralismo, ideología de las fuerzas sociales dominantes, es por ello la ideología de la integración, la crítica teórica debe concluir en un llamado a la resistencia. La resistencia no puede contentarse con una posición teórica. No puede ser residual proclamando su irreductibilidad doctrinaria. ¿A quiénes hay que reunir alrededor del antisistema, es decir, alrededor de la sustancialidad definida de nuevo, de la transformación de lo cotidiano? ¿Cómo llamar a la unión y dirigirla? ¿Se trata de crear una tendencia, un movimiento, una unión, un partido? ¿A quién proponer nuevas relaciones entre el individuo, el grupo, la vida social (entre los individuos, las obras, las instituciones), sin moralismo, sin esteticismo, sin ideología, aunque esas proposiciones impliquen una estrategia política y un programa?

Repetimos que no se pueden evitar las añoranzas pero que ellas nos llevan por mal camino. Ni el lamento por la vida de antes y las *belles époques*, ni la añoranza de la naturaleza, ni los encuentros en las "vacaciones", son aconsejables. Y puesto que es difícil liberarse de la nostalgia, tanto más hay que prohibir que la gente se inspire en ella.

El pasatismo, la nostalgia, acompañan a la crítica de derecha, con frecuencia seductora y que puede manejarse con habilidad e ironía. Debemos descartar esta resistencia pasatista. El historicismo y el evolucionismo, como también el humanismo liberal, suministran los apoyos que siempre corren el peligro de convertirse en coartadas. Tampoco es cuestión de buscar alianzas por el lado del irracionalismo. Esta ideología, que es la de la revista *Planeta* y de algunos grupos adyacentes, es el producto y el complemento del racionalismo tecnicista. Una oscilación sin fin se entabla entre un polo tecnicista y otro polo místico-ocultista de la vida y de la conciencia social. Hay que escapar a ese dile-

ma. ¿Hemos disipado toda ambigüedad en lo concerniente a las nostalgias?

La actitud de los defensores de la *calidad* no sale de la confusión más turbia. Por supuesto que nos contamos también entre ellos. Los adversarios son la gente que se cree audaz, racional, "progresista", proclamando y aclamando sin límites el advenimiento de lo cuantitativo, de las estadísticas y el cálculo, de los fenómenos de masas (producción, consumo, comunicación, esparcimientos, etc.). El análisis de lo existente comprende una crítica radical de esta masificación generalizada y sistematizada. La lucha teórica tiene como objetivo la destrucción de los postulados de la masificación. homogeneidad creciente, fin de las diferencias. En cuanto a la calidad, no sólo es cuestión de rehabilitarla, de reintegrarla en la teoría. El objetivo estratégico es recrearla sobre nuevos fundamentos, mediante el empleo de toda la técnica. Las exigencias de las masas son imperiosas; hay que responderles con una calidad renovada y transformada. La calidad anterior a las técnicas, la calidad aristocrática, lo cualitativo de lujo, no tiene razón de existir. Su prestigio debe desaparecer. Los nostálgicos de esa calidad alcanzan, en lo atrasado, a los humanistas tradicionales, a los románticos pasatistas. ¿Es posible impedir a los fenómenos de masas que anulen y ahoguen las diferencias (entre grupos y clases) en pro de la uniformidad mundial? ¿Es posible luego, por medios técnicos, recalificar el tiempo y el espacio (o más bien los tiempos y los espacios)? Abiertos, apropiados y apropiadores, llenos de actos y acontecimientos, los tiempos y los espacios dejarían de ser productos de lujo... ¿Estamos aquí en plena utopía? ¡Claro que sí!

Volvámonos hacia los artistas, los especialistas de la belleza y del arte. ¿Podemos imaginar un conjunto de fuerzas culturales y sociales que se ocupen del arte? Difícilmente. Entre los artistas, unos ejercen tranquilamente un oficio vinculado a la cultura institucional, producen para el consumo corriente, para la enorme demanda de "cosas" etiquetadas como objetos de arte. Sus técnicas, poco productivas, no amenazan saturar el mercado aunque haya, aquí y allá, síntomas de crisis. En esta rama de la producción, más cercana del artesanado que de la industria, se constituye una jerarquía: están los pequeños y los grandes, los originales y los medianos, gente honesta y deshonesta. Sigamos.

Otro grupo comprende a algunos héroes que se empeñan en seguir la huella de los grandes modelos levantando el arte hasta la cima. Que ellos reviven la muerte del arte, como los últimos filósofos reviven la muerte de la filosofía, es una afirmación que debe probarse. Nosotros lo consideramos como demostrado y señalado en otra parte.

Tercero y último grupo: el de los que utilizan, con astucia e inteligencia, la muerte del arte para sacarle provecho.

Aún hay que dar a conocer la teoría según la cual el arte se muere desde hace un siglo: desde la aparición de su conciencia crítica y teórica en el esteticismo y la estética, desde Dadá y el surrealismo, ejecutando la sentencia pronunciada por Hegel y Marx, estoqueando después de haber agitado la bandera roja ante los ojos de la burguesía furiosa y despavorida. ¿Retrotraemos el arte al pasado y las obras a la nada? No más que la filosofía. Si la filosofía nos lega el proyecto del hombre libre y total, como también el programa de un conocimiento (ciencia) de la libertad, proyecto y programa a realizar, el arte nos lega el modelo de una apropiación concreta del tiempo y el espacio, de lo sensible y de la naturaleza, modelo que puede ampliarse y realizarse. Al lado de la realización de la filosofía se anuncia la realización del arte. Ya hemos definido esta posición: unidad no reencontrada sino creada entre las posibilidades técnicas, la ejemplaridad de las obras de arte, las exigencias de la cotidianeidad (de su transformación).

Deberían multiplicarse los aliados entre aquellos que constatan, merced a las parodias y caricaturas diversas del arte, el deceso de esta actividad productiva de artículos culturales, reconocida al mismo tiempo por el Estado con el nombre de *cultura*. El período de los metalenguajes está en pleno apogeo. Esas tentativas "de segundo grado", esos discursos, esas obras que quieren significar intensamente y que no significan más que por su comentario verbal o por su retórica, que se reducen a signos privados de sentido, ¿no resultan cansadores?

¿Lanzaremos un llamado a los surrealistas antiguos y nuevos? El esfuerzo para unir pensamiento crítico y pensamiento poético, con la consigna de Rimbaud, "cambiar la vida", merece no caer jamás en el olvido. Sin embargo, la escuela surrealista deviene, a su manera, una escuela y una institución al mismo tiempo. Se integra en los marcos de la

cultura oficial, pese a la negativa de iniciadores e iniciados. Su poder combativo ha desaparecido. Desde el comienzo, lo surreal busca la salida hacia lo imaginario, como evasión. Cambiar la vida era vivir la imagen y el símbolo como realidades. La evasión hacia/en lo surreal se reforzó en un automatismo del discurso poético, precursor de las máquinas parlantes, del predominio de las ligazones sintagmáticas en la escritura y, por consiguiente, del deterioro del lenguaje poético.

Entre los psicoanalistas, no disimularemos nuestra simpatía por H. Marcuse. La crítica del "revisionismo" neofreudiano la adoptamos considerándola pertinente. Ciertas escuelas de psicoanálisis, sobre todo en América, tienden, en forma superlativa, a la mitología oscurantista. En esas escuelas, la enseñanza de Freud se convierte en ideología. "La personalidad y sus potencialidades creadoras reviven frente a uua realidad que tiende a eliminar las condiciones necesarias al desarrollo de la personalidad. Freud había descubierto la obra de la represión en los valores más altos de la civilización occidental, civilización que presupone la alienación y el sufrimiento perpetuándolos. Las escuelas neofreudianas proclaman los mismos valores como medio de curación contra la alienación y el sufrimiento, es decir, como un pretendido triunfo sobre la represión. Los revisionistas abandonaron aquellas herramientas psicológicas de Freud que eran incompatibles con el renacimiento anacrónico del idealismo." [4] Estoy enteramente de acuerdo. Esta declaración disipa muchos malentendidos. Por desgracia, H. Marcuse duda cada vez más de la posibilidad de una sociedad no represiva. No propone ni un proyecto ni un programa: su posición desemboca en el nihilismo.

¿Los espíritus influidos por el marxismo existencial de J.-P. Sartre podrían darnos un refuerzo? Sí, siempre que se resistan al panestructuralismo y sostengan una filosofía de la libertad creadora. Sí, en la medida en que no liquiden pura y simplemente la antigua filosofía y conserven su sentido. Y en la medida en que no envíen el sentido y la ausencia de sentido al tacho de la basura de la historia, para proclamar el Sistema que trasciende al Sentido y que no tiene ya sentido ni no-sentido. J.-P. Sartre tuvo el mérito

[4] *Eros et civilisation*, Editions de Minuit, pág. 208. [Hay versión castellana: *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral.]

de disolver las antigua sustancialidad filosófica, de socavar la imagen de un mundo colmado como un huevo. Según los términos que nosotros empleamos, después de Hegel que los había puesto frente a frente, aquel disocia el *mundo* del *cosmos*. Igual que Heidegger. Pero el cosmos parece lleno. El mundo es un túnel, un corredor, una salida después de la noche. Una apertura luminosa.

Sin embargo, no debemos olvidar las limitaciones del pensamiento de J.-P. Sartre. Esas limitaciones tienen sus motivos, en profundidad y en superficie. Primeramente, J.-P. Sartre es todavía un filósofo especulativo y su existencialismo es una filosofía. La realización de la filosofía y su fin como filosofía no han sido ningún problema para él. Por lo tanto, pasa al lado del marxismo. Además, J.-P. Sartre ha perdido el concepto de *obra* reduciéndola a una categoría filosófica del objeto para y por el "hacer" del sujeto. La ha perdido por poco; pero en ese dominio, lo poco coincide con lo mucho. La libertad creadora no sale, para él, del marco muy limitado de la libertad de conciencia (individual o individualista). Su filosofía de la libertad del sujeto salta del hecho al valor, de lo empírico a lo trascendental, en forma poco legítima. J.-P. Sartre, sobre su basamento estrecho, llega con dificultad al encuentro de la historia dando pie a los ataques del antihistoricismo en general y de la filosofía estructuralista.

Teorizadores de los grupos y practicantes de la "dinámica de grupo" vieron en ella el camino por excelencia, la gran ruta de la transformación de la vida y por consiguiente de lo cotidiano. La vida de grupo se opone al aparato institucional, a la burocracia generalizada, aunque todo grupo, después de su formación, pueda ver deteriorarse su propia vida, dispersarse sus miembros o quedar unidos sólo por el vínculo rígido de la regla. Según J.-P. Sartre, el grupo fusionado pone fin a la "serialidad", a la dispersión, a la reificación del conjunto serial en lo práctico-inerte. El grupo se constituye y se instituye contra la serialidad, en una tensión permanente que va hacia una totalización siempre inacabada (su realización la fijaría devolviéndola a la serialidad). Con respecto a la conciencia efervescente y el grupo en fusión, la teoría de la alienación pierde sus derechos. ¿Cómo decir que se aliena un individuo que asume un rol o una función en un grupo activo? Al contrario, este se

actualiza, se realiza. El guardameta de un equipo no se aliena aunque se "especialice" en ese rol. Otro aspecto de la vida de grupo: en tal grupo hay siempre incluido el tercero; el grupo interviene siempre como un tercero en las relaciones entre dos miembros y cada miembro aparece como un tercero con respecto a otros dos miembros. La formación del grupo ofrece un "nosotros", mediador entre el "yo" (el "mí") el "él" (o el "ellos"). El *nosotros* se da por la acción, por *hacer*, por trabajar y trabajarse, y por distribuir y organizar su actividad (así como un equipo de fútbol). El sujeto recupera vida y sentido.

Para esos teorizadores, el pequeño grupo parece simultáneamente el medio y el fin de una metamorfosis que, de una a otra, puede abarcar el conjunto de las relaciones sociales y hasta producir revoluciones históricas.

Una intensa vida de grupo (una red densa y sostenida de grupos *de base*) es indispensable. Solo tales grupos se convierten en *agentes de lo posible* practicando la *autogestión*, introduciéndola en la práctica social como catalizadora y levadura. Sólo los grupos activos, cimentados por intereses más o menos amplios, por preocupaciones comunes a sus miembros y hasta por ideologías, pueden conjuntamente exigir en forma imperiosa y utilizar los equipos en el nivel alcanzado por la alta tecnicidad. Una vida intensa de grupos *de base* es lo único que puede evitar que la democracia caiga segada por los tecnócratas que emplean contra las "masas" las técnicas de "masificación" y sólo proporcionan a la vida cotidiana el mínimo de técnica. La vida grupal *de base* es lo único que puede equilibrar, como contrapeso suficiente, el empleo de las máquinas y cerebros electrónicos "en la cúspide". Esas máquinas registrarán y elaborarán las informaciones venidas de los grupos, suministradas por ellos, obtenidas sobre ellos. Ellas deberán tenerlas en cuenta y los conflictos eventuales (producidos o no por la instancia política) se convertirán en los motores de la sociedad.

La crisis del humanismo está justificada por las limitaciones de la ideología. Esta crisis se agrega a muchas otras. Dos polos atraen a aquellos que buscan una renovación del pensamiento y de la vida y que la desean total. Por un lado, se presenta el rigor formal desvinculado del contenido y de lo vivido. Por otro lado, se vislumbra la exaltación de lo

vivido en el pequeño grupo que se interroga sobre sí mismo, se pone en tela de juicio, y que interroga y enjuicia a cada uno de sus miembros. Pero, ay, el rigor gira sobre sí mismo y se convierte en pleonasmo, en tautología. En cuanto al pequeño grupo, se convierte en un torniquete. Hay que salir del atolladero.

Ampliemos ahora la cuestión. ¿Qué pensar de la *izquierda*? Pregunta poco nueva y poco original. Propongámosla en términos más explícitos. Persiste en la ideología de izquierda más de una huella del tiempo en que se denunciaba el consumo parasitario de todos aquellos que no eran trabajadores proletarios (manuales) y en que se denunciaba la civilización de las refrigeradoras. Y ello se hacía en nombre del trabajo, de los trabajadores, de la dignidad del oficio, de la organización racional de la producción. Esta actitud —ya hemos dicho cómo y por qué— ha sido abandonada. Se ha pasado al plano inverso, sin avanzar un paso en el conocimiento teórico y sin pasar de la teoría al programa.

La ideología tecnocrática encanta a esa desdichada izquierda. La obsesiona. La gente de izquierda y sus agrupaciones (clubes, partidos) se consideran el ala andante de la tecnocracia, capaz de realizar las soluciones técnicas de los problemas de la sociedad y atribuirles la prioridad que otras formaciones ideológico-políticas le niegan. La mayoría de los teóricos de izquierda esperan que el poder surja de una alianza entre el espíritu tecnocrático de organización y su propia ideología tradicional, a saber, un humanismo liberal vecino de la filosofía. No proceden a la crítica radical de los mitos de la tecnocracia ni de la mitología de lo "social". ¿Su gran preocupación? No obstaculizar los procesos mal conocidos del crecimiento, no interrumpir la expansión. Al contrario: prolongar este crecimiento mediante una planificación modesta y moderada. De ahí proviene la extremada timidez en la elaboración de un programa común o no a la izquierda entera. Los realistas, los reformistas, proponen nada menos y nada más que la protección del mercado por medio de algunas medidas de orden económico. La izquierda comunista, más autoritaria, va más lejos en la vía de la planificación. Adopta actitudes de audacia encarando nacionalizaciones y cambios en el sistema fiscal o escolar. De hecho, el programa de la izquierda

comunista está singularmente ligado al reformismo bajo una tradicional fraseología revolucionaria. Más allá de las cuestiones electorales y tácticas, podría ser que la "extrema izquierda" sea la más afectada por la ideología tecnocrática de la planificación centralizada. A menos que no se divida en partidarios de un humanismo liberal y partidarios del rigor autoritario.

Las timideces de los pretendidos tecnócratas, como la de los presuntos revolucionarios, resultan sorprendentes. Sobre todo porque aparecen después de las audacias insensatas de la época staliniana. ¿Stalin? Fue él quien edificó sobre el entusiasmo y no sobre el interés. Sabemos demasiado bien lo que produjeron esas virtudes: heroísmo y abnegación, admiración y exaltación. En esa época, el hombre iba a dominar a la naturaleza haciendo saltar cadenas de montañas, cambiando el lecho de los ríos, excavando nuevos mares, modificando los climas. Ya se había controlado el mercado, la mercancía, el dinero, la ley del valor. Esas pretensiones "en el papel" cubrían las retiradas estratégicas, las fallas de la revolución proletaria, sus fracasos en los países industriales avanzados.

De esa época queda una especie de imaginería política: la imagen de una vida política que trascendería lo cotidiano. Los políticos que custodian esta visión y hasta la protegen no están equivocados. La participación en el poder, incluso en la época de Stalin, adorna la trivialidad de la vida cotidiana. La actividad política desemboca en lo trágico y la muerte, en el goce y el heroísmo. Tal es el poder "poiético" de la voluntad de dominio. Pero actualmente este dominio llega a su término. Se reivindica lo cotidiano. Actualmente los problemas de la revolución mundial se revelan en toda su amplitud. No se trata solamente de adecuar el paso de una multitud campesina a una producción agrícola industrializada. Ni de preparar el paso de muchos millares de obreros, en su mayoría ocupados en industrias técnicamente atrasadas (poco automatizadas que emplean, con mucha mano de obra, maquinarias relativamente poco productivas y poco costosas) a una producción industrial automatizada. A esos problemas colosales se agregan ya otros. Se trata de organizar el planeta para millones de habitantes en forma "vivible" y, si tenemos razón, sin tratarlos como a insectos. Se trata de preparar "la era del descanso", o más

bien la era del no-trabajo, lejana pero que vendrá, salvo una catástrofe. Todos esos problemas encierran el de la transformación de lo cotidiano y el difícil paso de la cotidianeidad a la Fiesta.

¿Tendremos que elaborar mejor nuestro programa para que llegue a aquellos que esperan? ¿Tal vez tendremos que presentar el proyecto de un *urbanismo* revolucionario, de un conjunto temporal y espacial que metamorfosee la cotidianeidad con las maquetas de las nuevas ciudades? Observemos, sin embargo, que no es cuestión de preparar proyectos sociotecnocráticos o *sociocráticos*. La posición adoptada excluye la eficacia experta de los especialistas que se inclinan sobre las necesidades de la población para evaluarlas. Los interesados deben tomar la palabra. Sabremos escuchar lo humano sin el humanismo filantrópico. Esa es nuestra tarea. ¡No olvidemos que ya no se trata de filosofar sino de *realizar* la filosofía!

Hoy en día la capacidad revolucionaria de la reforma agraria está agotada. Absorbida y reabsorbida por el capitalismo, ya no socava las relaciones sociales existentes. Más aun: las previsiones de Lenin se cumplen. La reforma agraria, que sacudió al viejo mundo feudalizado, se emplea para ampliar el mercado y la base material del capitalismo moderno, para controlar sus relaciones de producción y sus superestructuras políticas (en Italia, por ejemplo).

La reforma urbana puede alternar con la reforma agraria moribunda. Como esta, no reemplazará a la revolución proletaria y su carácter virtualmente total. Podrá contribuir a ella. En esta perspectiva, la reforma urbana puede encarar medidas que cuestionen las relaciones existentes de producción y de propiedad para sustituirlas por otras relaciones. Ella se inserta, como hemos tratado de mostrarlo, como eslabón decisivo en la sucesión de las metamorfosis de lo cotidiano. La ciudad renovada será la proyección, en dicho campo, de una sociedad nueva.

La cuestión de los espacios por construir, de su municipalización o nacionalización, es solo una parte mínima de la cuestión urbana. Por sí sola, esta medida necesaria es amenazadora para las relaciones de propiedad en el capitalismo. No basta para resolver ningún problema. La prueba de esta afirmación es que los arquitectos y urbanistas soviéticos, que disponen del espacio geométrico y social, no

son mucho más avanzados que sus similares capitalistas. Todavía no han concebido o imaginado un nuevo espacio urbano.

La ciudad atraviesa una crisis que no es exactamente igual en los diferentes países y regímenes, pero cuyos síntomas coinciden. Aquí tiene lugar la putrefacción del corazón de la ciudad y su proliferación en extramuros "desurbanizados". Allá tiene lugar su funcionalización y dislocación en elementos *estructurales* encargados cada uno de una *función* distiuta, de modo que la *forma* urbana ha desaparecido.

Según nosotros, de esta crisis emerge el *concepto* de la ciudad, de la forma urbana. La historia se reconsidera iluminada en forma nueva por este concepto. ¿Qué fue la ciudad? La proyección en el suelo, decimos, de la sociedad en su conjunto, formas, estructuras y funciones sociales convertidas así en formas urbanas, estructuras y funciones en el seno de esta forma. Sin embargo, la ciudad no fue nunca simple proyección pasiva del conjunto social preexistente. Le agregó siempre un principio propio de aceleración, de dinamismo, de desequilibrio permanente, de transgresión. En y por la forma urbana, las estructuras existentes fueron amenazadas de desestructuración, las funciones, de cambios, y las otras formas, de metamorfosis.

La ciudad fue y seguirá siendo una totalidad: algo más que sus elementos estructurales y funcionales. Como tal, es una presencia que se ofrece sin que el habitar la agote, y aun menos la visita y la entrada ocasionales. Ella reúne todos los niveles de la realidad y de la conciencia: los grupos (agentes sociológicos, económicos, políticos) y sus estrategias, los subconjuntos o sistemas parciales, la vida cotidiana y la fiesta. Ella abarca un gran número de funciones cuya importancia olvidan los funcionalistas: la función lúdica, la informativa. La ciudad engloba normas imperiosas y apropiaciones rigurosas del tiempo y el espacio, de la vida física y los deseos. Por encima de ese nivel práctico, se extiende lo imaginario y simbólico: monumentos, historia, cosmología evocada e invocada, múltiples encuentros, erotismo, sacralización y profanación, sueño de lo imposible y realización de lo posible. Esto es lo que consagra (y a veces combate) la ideología. La ciudad es un lenguaje y un conjunto de signos, es una escritura durable entre todas

y que, sin embargo, posee esta cualidad excepcional: libera por sí misma, concede la palabra o da la palabra. Es pues represiva y liberadora, integrante y desintegrante, cosa y no-cosa, naturaleza excluida y metamorfoseada en una nueva naturaleza, cosmos y mundo. Es invisible como totalidad y totalidad dada, como visible, en lo visible. Inscribe en el espacio la obra del tiempo. Abarca los lugares reales y utópicos, las diferencias concretas y las fuerzas que abren y descubren horizontes. Su solo concepto permite la teoría que, a su vez, permitirá la práctica urbanística.

Así la ciudad, comprendida y realizada en su concepto, restablecerá, a un nivel más elevado —utilizando las técnicas, los modelos estéticos del tiempo y el espacio, las adquisiciones de las ciencias sociales—, la unidad rota por el análisis funcionalista, por la estructuración de lo cotidiano en sectores diferentes: vida "privada", trabajo, esparcimientos. Por lo tanto, lo urbano es lo posible. La acción estratégicamente orientada hacia ese Posible tiene una proyección revolucionaria. La concepción de ese posible no se basa en el análisis de lo actual sino en la crítica de lo actnal desintegrado por el análisis, la ideología y la estrategia basados en el entendimiento analítico y no en la racionalidad dialéctica.

Actualmente reina la utopía. Es lo imposible. Para concebir lo real y lo posible, hay que pasar por lo utópico y lo imposible. Lo imposible de hoy es lo posible de mañana. Y nosotros proponemos de nuevo esta máxima: "Pide lo imposible para obtener todo lo posible." No es un "mundo futuro" revelándose a la conciencia al revelar el proyecto de sujeto. Es nna estrategia dialéctica.

No nos es indiferente que la contradicción esencial en el mundo actual se desplace, que mañana y pasado mañana no se ahonde ya entre el socialismo y el capitalismo sino entre China por un lado y la URSS y las democracias populares por el otro. Muchas cosas, acontecimientos, posibilidades e imposibilidades dependen de esta situación. Sin embargo, nuestro programa y nuestra posición son independientes de esta situación aunque su posibilidad o imposibilidad prácticas estén vinculadas a ella. Para disipar en cierto modo los malentendidos, no tememos repetir que una simpatía por China y la revolución cultural (a través de la cual la juventud trata de "cambiar de vida") no obliga

a trasladar a un país altamente industrializado los esquemas, modelos y valores de un país donde el peso de la agricultura y de los problemas agrarios todavía predomina.

¿Iremos del lado de esos múltiples grupos que proliferan en las orillas de la "izquierda"? El vanguardismo, que podíamos considerar terminado, resurge desde que se multiplican los milagros capitalistas y, sobre todo, desde que ellos anuncian su fin: el milagro italiano, el milagro alemán, el milagro español, el milagro degaullista. Los grandes organismos políticos se parecen hoy en día a los dinosaurios: enormes cuerpos, vientres colosales, cabezas minúsculas; fláccidos y gordos, toleran las ideas y los escritos que no los amenazan. Pesadamente se abren paso y no parecen tener necesidad de ideas para vivir. A lo sumo necesitan, de tanto en tanto, una píldora ideológica, algunas vitaminas de teoría. Por desgracia, los grupúsculos que no tienen esos inconvenientes, tienen otros. Cuanto más pequeños son, más inteligente es la gente que los compone y más esa gente se comporta en forma insoportable. Se dicen abiertos y son cerrados. Se dicen acogedores y no cesan de plantear con extremada susceptibilidad cuestiones de dominio, de prioridad, de prestigio. Se dicen refugio de actos y de inteligencia y son sectarios que viven en forma de sectas, es decir, como grupos de amigos-rivales, intensamente ligados por amistades y rivalidades, por ritos iniciáticos y de exclusión.

Esos grupos y grupúsculos se creen libres de toda ideología pero se asemejan extraordinariamente en cuanto a la forma de su ideología. Un poco por todas partes, uno encuentra la teoría de la chispa y la teoría de la pantalla.

Según la teoría de la chispa, las condiciones favorables están dadas para el advenimiento: la recepción de la idea, la asimilación de la teoría, la revolución. ¿Qué es lo que falta? La chispa que encenderá la pólvora, que inflamará los vapores explosivos diseminados en el aire. La chispa será la consigna justa, el escrito que golpee fuerte, la palabra perfecta. Los líderes de los grupúsculos buscan incansablemente esa palabra, esa fórmula, esa consigna. A su alrededor se espera la consigna, la fórmula, la palabra decisiva. Si no la encuentran pierden terreno. Se los reemplaza o bien ellos eliminan a aquellos cuyo silencio es un reproche o cuyos discursos los acusan. Solo la mayor pureza permite la esperanza, autoriza a pronunciar las palabras mágicas. La pureza doctrinaria tiene, pues, un significado eminente: nunca son demasiadas las precauciones ni la desconfianza bastante grande para conservarla. Si la Palabra no ha sido pronunciada, la palabra justa en el momento justo, fue en razón de la impureza. La preparación del acto es la purificación de la mente. La chispa esperada no brota para nada pero se vive en la ardiente espera de arder en ella y en las intrigas que ocupan la espera.

En esos grupúsculos, para su alegría o su desesperación, reinan las pasiones fourieristas: las conjuraciones, el mariposeo, la componenda (combatida esta en nombre de la pureza siempre cuestionada).

Según la teoría de la pantalla, entre el grupo portador de la verdad y los otros —las masas, los "hombres"— hay pantallas que interceptan la comunicación. Esas pantallas son los amigos que no han pasado el umbral, agolpados a la entrada del grupo. Esas pantallas captan los efluvios, las emanaciones benéficas de los líderes y los grupos. Son pantallas en un doble sentido: opacas, sobre ellas se dibujan las imágenes de las fuerzas adversas; a través de ellas se perciben esas fuerzas, se puede combatir su influencia. Pues las pantallas, impenetrables a los influjos benéficos, dejan pasar las radiaciones nefastas. En consecuencia: esos amigos son los peores enemigos. El simpatizante debe ser utilizado hasta el final con desconfianza, comprometerlo, usarlo, rechazarlo en cuanto sea posible y, sobre todo, golpearlo en la primera ocasión.

Situación todavía más escabrosa: la de las ciencias llamadas humanas y sociales, y sobre todo la de los especialistas de esas ciencias, los "socialcientistas". En ese sector del conocimiento, la reflexión y el interés por el objeto de esta reflexión suponen una distancia crítica y, al mismo tiempo, cierta participación en los acontecimientos y actos que se desarrollan "socialmente". Sobre esta base necesariamente *práctico-crítica*, el conocimiento se esfuerza por elaborar y verificar los conceptos, por construir modelos. Es preciso llegar a las instituciones, comprenderlas y explicarlas.

Se podría esperar, pues, que un gran número de "socialcientistas" adopten esos conceptos: realidad y posibilidad, obra e institución, cotidianeidad y transformación de lo

cotidiano, etcétera. Pero no es así. ¿Por qué? En primer lugar, porque aqnellos que se ocupan de las ciencias sociales son, ellos también, especialistas apresados en una cierta división del trabajo. Mientras que el concepto de una ciencia social, en particular el de la sociología, implica una globalidad, una concepción de conjunto, los especialistas separan de lo "real" temas de estudio e investigación. Lo posible se les escapa como también una parte de lo real, aquella que lo posible aclara. Como se inician fragmentando su *objeto*, el poder, que opera precisamente desintegrando el tiempo y el espacio, imponiéndoles la fragmentación, este poder se les escapa. No llegan pues al concepto de lo cotidiano y de la cotidianeidad.

En segundo lugar, la investigación y la enseñanza dependen estrechamente de las instituciones. ¿Qué institución subvencionará investigaciones objetivas y desinteresadas y, por consiguiente, críticas, sobre ella misma? El pensamiento analítico y crítico no tiene otra posibilidad de avanzar que a favor de las rivalidades entre instituciones; se abre camino, creemos, como toda fuerza social, a través de las lagunas de la trama social. La dictadura del dinero y del poder estatal disminnye fuertemente la esperanza de objetividad. En ambos casos la ideología sustituye las exigencias del análisis conceptual, reductor, por hipótesis, de la ideología. Esta ideología puede ser externa con relación al "medio" científico, es decir, religioso o político. Puede también nacer en ese medio. Los sociólogos no han renunciado nunca a la utopía de Augusto Comte, a quien no le gustaban los utopistas pero fomentaba el sneño de una "sociocracia". El positivismo contiene implícitamente una versión cientificista de la tecnocracia.

Las instituciones vigilan desde arriba, pero de cerca, lo que podría y debería aportar un conocimiento de las instituciones. Ellas imponen un lenguaje e insinúan una imagen de sí mismas que no les sea desfavorable. En su conjunto, pues, las ciencias llamadas sociales, y particularmente la sociología, siguen el camino y los consejos de sus respetables antepasados Augusto Comte y Durkheim. Son prudentemente conservadoras. Los especialistas relegan en lo "no-científico" todo análisis que no comience por limitar su campo, por dividir lo "real" en fragmentos, por garantizar lo real así fragmentado, confirmándolo. Oponen cada

vez más netamente lo parcial a lo global como punto de partida y de apoyo. La globalidad es concebida *a priori* como una suma de funciones en marcos sociales dados, o como algo que parte de un "acercamiento" exclusivamente cuantitativo.

La búsqueda de un sentido y el pensamiento crítico desaparecen simultáneamente. Las diferencias cualitativas se esfuman, las contradicciones se escamotean, sobre todo aquellas que hemos señalado entre los *sujetos* y los *objetos* de las decisiones estratégicas. Salvo algunas excepciones que salvan el honor,[5] el conjunto de las ciencias sociales, y particularmente la sociología actual, funcionan hoy en día como una gigantesca máquina ideológica bajo el manto de verdaderos mitos científicos: precisión cuantitativa, fin de las ideologías, etcétera. ¿De qué sirve esta máquina? ¿Cuál es su finalidad? Sirve para *integrar*, cuando no para descerebrar. Retoma la ideología del crecimiento armonioso y benéfico para todos, salvo para aquellos que "resisten". Lejos de ser el objeto de un análisis objetivo y crítico, el cambio se estudia según un concepto sometido, él mismo, a las exigencias de la ideología, ligada a las nociones de adaptación y de equilibrio. El concepto de institución se extiende y se generaliza sin crítica. Institución y estructura coinciden, enmarcadas en las nociones "positivas" de función, de norma social o cultural y, finalmente, de *sistema*.

Las ciencias llamadas sociales, y sin duda la psicosociología más aun que la sociología,[6] pueden así convertirse en una gran escuela del conformismo, tanto más cuanto que en ellas se aprende a definir a los desviados y las *desviaciones*, las *disfunciones*, lo anormal y las anomalías, y a "recuperarlos".

Esas tendencias se acentúan entre nosotros por el hecho de que muchos "socialcientistas" tienen dos patrias, Estados Unidos y Francia, y para ellos la primera es el modelo de la segunda, que rige en el plano científico, en el práctico-social y en la imagen del futuro.

Más de un sociólogo o psicólogo protestará ante nuestra argumentación, diciendo que es obsoleta y de mala fe. ¿La ciencia? Estaría por encima de las patrias, de las clases,

[5] El nombre de Georges Gurvitch surge espontáneamente.
[6] La ambivalencia de la "dinámica de grupo" no autoriza a hacer una excepción sin reserva en su favor.

de las naciones y de sus luchas. A pesar de ello continuaremos pensando y diciendo públicamente que la ideología del rigor no proporciona un rigor ideológico. No hay ciencia "pura", es decir, separada de toda ideología. La gente trata de liberarse, de reducir la ideología. El rigor revela lo que se oculta en las ideas. ¿La independencia? ¿La objetividad? Ayer se las proclamaba a partir de los hechos; hoy, de los conceptos. En ambos casos, son relativas y no absolutas.

Reconozcamos que, desde el punto de vista en que nosotros nos ubicamos para escrutarlo, el horizonte no tiene nada de luminoso. Señalamos una apertura, vamos hacia una salida. Si la salida se encuentra donde nosotros la divisamos, habrá que pasar por allí después de errores y ensayos rectificados.

¿El nihilismo? No. La apertura se vislumbra, lo posible se manifiesta. Por débil que sea el punto luminoso que orienta nuestra mirada... ¿El nihilismo? Estamos saliendo de él.

III

¿ANTROPOS O CIBERNANTROPOS?

Contribución a la problemática del humanismo

10

LA ESPECIE NUEVA

Entramos en una nueva época, ¿quién lo ignora? Una especie nueva surge a nuestro alrededor, en nosotros tal vez (aquí "nosotros" quiere decir ustedes, tú, yo, ellas, ellos). Nace en el interior del género humano que la precede y del cual proviene ella como la rama de un árbol. ¿Suplantará la especie al género? Su nacimiento va acompañado de una inquietud. ¿El género humano no estaría destinado al fracaso? ¿No habrá fracasado ya? Esta sospecha reemplaza al sentimiento de culpabilidad que emponzoñó a las generaciones anteriores. Por cierto que no es culpa mía, ni tuya, si *nosotros* somos abortos, contemporáneos de grandes abortos, ya que sabemos desde hace poco, por Bolk y su escuela, que el hombre no es un descendiente del mono sino un mono prematuro y que el famoso progreso consiste biológicamente en una "fetalización". No, querida, no es culpa mía, ni tuya. Somos inocentes como el devenir. Gentil amiga, tú estás más y mejor fetalizada que yo, más desnuda, más débil y, por lo tanto, superior. Entonces, ¿el *quid* del hombre? El que expresó mejor esta inquietud, Zaratustra, hablando por boca de un hombre del siglo XIX, anunciaba lo superhumano. Quisiéramos creerlo. Cuando el gigante rubio subió al estrado, levantó su estandarte y se puso a aullar: "Yo soy el superhombre", sentimos deseos de reír y contestar: "¡Qué jactancia!' ¿Por qué tú y no yo?" Y he aquí que no creemos más en el género humano sino en un feto de mono, y he aquí que surge la nueva especie que va al asalto del género humano,

en filas y columnas apretadas como las más potentes matrices. ¿Será el superhombre esperado o el subhombre temido?

Esta especie no nace: surge, traspasa, se revela. Sin duda existe desde hace tiempo, ignorada, desconocida. Se formaba en la penumbra del género humano. Actualmente se da a conocer y se conoce, es decir que se reconoce y se hace reconocer. Entendemos que, en esa forma, ella impone modos de conocer por medio de los cuales llega su reinado.

¿Cómo se llama el que viene? Vamos a designarlo con un nombre; he aquí su acta de bautismo: ES EL CIBERNANTROPO.

11

CIBERNANTROPO Y ROBOT

¿Será el cibernantropo un robot? En absoluto. Esta interpretación minimiza el descubrimiento y la descripción de la nueva especie. Ubica al cibernantropo fuera del género humano siendo que forma parte de él. Indiscutiblemente, la relación entre el robot y el cibernantropo parece ser de un grado de complejidad distinta a la identificación parcial o completa.

El robot es la obra del cibernantropo, no lo contrario. El cibernantropo se revela por su admiración al robot, que es su criatura y su imagen. Como el Jehová bíblico que no puede reposar sin haber puesto en el mundo al hombre que se le asemeja y que recibe de su Señor la rebeldía por destino. El cibernantropo admira y teme al robot. Admira la superioridad de las máquinas, de los cerebros electrónicos, los ordenadores, las "computadoras". Las máquinas cumplen operaciones de las que es incapaz el cerebro humano que las propone. En sus límites, que se desplazan sin fin, el robot es impecable. Se sabe que las máquinas perfeccionadas pueden cambiar su programa y adaptarlo al *medio* (a los cambios del medio). Se sabe también que un dispositivo complejo de información y de autorregulación puede programar un dispositivo más complejo. ¿Será el caso de nuestro córtex? La diferencia provendría más bien de una inferioridad. No hay vacíos en el robot. Memoria infalible, no tiene olvidos. Dispositivos impecables. Sistemas perfectos de *feed-back*, de homeostasis, de equilibrios. No sufre fracasos en los límites de lo previsible.

Los pobres humanos se distinguen por sus miserias: fra-

casos, olvidos, lagunas, vacilaciones, emotividad, sufrimiento, angustias, ilusión de creatividad, placeres, locura, ambigüedades. Incluso su actitud ambigua con respecto al robot: tienen miedo de él y él los fascina.

El cibernántropo deplora la flaqueza humana y sus debilidades. Conoce sus imperfecciones. Desaprueba lo humano y la calidad humana. Descalifica al humanismo en pensamiento y acción. Las ilusiones de la subjetividad, las rechaza: creación, felicidad, pasión, son tan vacías como el olvido. Aspira a funcionar, es decir, a ser solo función. ¿Qué hay detrás de las ilusiones de la subjetividad? La neurosis. El robot no posee un inconsciente; no tiene necesidad de un psicoanalista.

Aclaremos. El cibernántropo no es un autómata. Es el hombre que recibe un impulso: se lo comprende gracias al autómata. Vive en simbiosis con la máquina. En ella encuentra su doble real. Para encontrarse en ella, desaprueba las ilusiones de la subjetividad y de la objetividad, de la conciencia y de las obras.

La dominante subjetiva se define por sí misma y ante sí misma por la espontaneidad, o por lo imaginario, o por la fantasía y la poesía y la tentativa (o la tentación) de lo imposible. Ante el sujeto, la "cosa" perdía su apariencia. Ya sea como obra de la naturaleza, dotada de una cualidad, o como obra del hombre, dotada de un proyecto y un poder, revelaba una actividad oculta.

El autómata liberó al cibernantropo de esas múltiples ilusiones. ¿Lo espontáneo? Es justamente el fondo y el fundamento del autómata. El "auto-mata" es aquel que regula sus propios movimientos, que se mantiene sin tener necesidad, para mantenerse, de una cualidad propia o de una propiedad eminente y particular. Posee un dispositivo real y racional de autorregulación.

El cibernántropo ha captado muy bien cómo los conceptos de estabilidad, de equilibrio, de autorregulación, que se consideran a la vez prácticos y racionales, unen de este modo lo ideal y lo real. Ha comprendido bien cómo esos conceptos se vinculan a los de norma y regla. Y al de eficiencia. Cree que ellos iluminan con nueva luz lo que existe: el tiempo, el espacio, el cosmos. ¡Todo lo que dura y el medio circundante de lo que dura!

Ocurren cosas, acontecimientos. Se producen fenómenos.

El tiempo trae lo imprevisto, la sorpresa: la información. Una repetición pura, una redundancia completa, no podría durar mucho tiempo. Sin embargo, ese tiempo solo trae la variedad mediante un dispositivo que define la redundancia por un lado (la repetición), y por el otro la sorpresa relativa a esa redundancia. Este "ser", en el cual se concentran lo monótono y lo variado, dura; dispone de una autorregulación que absorbe las informaciones confrontándolas con lo adquirido y restableciendo el equilibrio. Maximiza el empleo de su energía y minimiza lo que le incomoda. Optimiza a su antojo. ¿Lo espontáneo? Erróneamente se creía que surgía de la profundidad. Algunos, los metafísicos, lo vinculan a un origen oscuro, a un surgimiento misterioso: el Ser, la ontología, la naturaleza, la libertad.

No obstante, se reduce, por reducción radical, a la respuesta organizada, y por lo tanto orgánica, de un dispositivo apropiado a los fenómenos previsibles en un medio: a las irrupciones o agresiones de ese medio. Por otra parte, se sabe que la autorregulación siempre tiene límites. La cantidad de imprevisto soportable es limitada. Esta teoría retoma así la analítica de la finitud y le da una proyección científica. Es imposible replicar a ciertas agresiones provenientes ya sea del medio o de aquí y allá. La autorregulación determina también el fracaso y la muerte.

El cibernantropo, que ha comprendido las ilusiones de la espontaneidad, posee sus valores. Se define por la estabilidad. No tiene en absoluto el aspecto de un autómata, en el sentido limitado de un mecanismo. No es rígido sino, al contrario, flexible, de una flexibilidad controlada. Anda relajado. Ríe poco pero sonríe casi continuamente. Si ocurre que hable más fuerte de lo corriente, se lo reprocha vivamente y en seguida vuelve a adoptar la voz pausada, neutra y sin timbre. Por el contrario, sus ojos son ágiles. Capta la información. Véanlo al volante: quince mil millones de bits recibidos cada cien kilómetros, y quince mil microdecisiones con una sonrisa en los labios y la más exquisita desenvoltura. Relajado, comunica, discurre, pero no piensa.

El cibernántropo se define, para sí y ante sí, como un organismo complejo que obedece a leyes simples (menor ac-

ción, economía, etcétera) y dispone de un sistema integrante e integrado de sistemas parciales autorreguladores que constituyen un hermoso conjunto (el sistema nervioso, el sistema óseo, el sistema glandular, los sistemas digestivo, respiratorio, etcétera). Preocupado por su hermoso conjunto, el cibernántropo no olvida jamás que un desequilibrio demasiado fuerte o mal combatido descompone el sistema y compromete su estabilidad. Calcula los riesgos y se arriesga lo menos posible. Tiene el culto del equilibrio en general y del suyo en particular. Y lo protege inteligentemente. Trata de mantenerlo y defenderlo. Los principios de economía y de menor acción vienen a ser los principios de una ética.

El cibernántropo ignora el deseo. Si lo conoce es para eludirlo. Solo tiene necesidades. La necesidad es claramente necesidad de esto o de aquello. Se satisface consumiendo esto o aquello, haciendo esto o aquello. Observemos la diferencia entre necesidad e interés. La necesidad puede elevarse a necesidad cultural y hasta espiritual. Entonces se vuelve desinteresada: necesidad de leer, necesidad de escribir. El cibernantropo puede conocer necesidades claras y distintas (de integración, de actividad, de comunicación), pero esas necesidades son siempre claras. Entonces logra satisfacerse. Más aun: conoce la satisfacción, la define. Nada más útil que la clasificación de necesidades y la definición del satisfecho.

La necesidad consiste en un desequilibrio pasajero y sin desgaste: una tensión limitada. Se pone fin a esta tensión mediante un acto racional previsible: el consumo de alguna cosa. Así se restablece el equilibrio armoniosamente desplazado, absorbiendo lo indispensable. Nada más y nada menos y todo o nada. El objetivo, la finalidad, la racionalidad, es el equilibrio. El determinante de la estrategia, el principio racional que permite establecer la regla del juego, las maximizaciones y optimizaciones, es el equilibrio. El cibernántropo, a diferencia del robot, su hijo bienamado, conoce y acepta la sed, el hambre. Tiene sexo. Es una función, un sistema parcial. Ello implica una sucesión de vacíos que es grato llenar y de llenos agradables de vaciar. Un vaso de agua combate la sed, o bien un vaso de whisky. Un coito descarga la energía acumulada en los órganos sexuales. Ese cibernantropo no rechaza el alcohol. Pero

desprecia la borrachera. Lo dionisíaco le es extraño. Como también lo apolíneo.

El cibernántropo se alimenta, se viste. En fin, no rechaza ningún placer. Pero mide, define con precisión esos placeres. Lo agradable es proporcionado funcionalmente por lo que denominamos la presentación (lo que hace presente un objeto, un ser viviente o humano). Cada cual se presenta, aprende a presentarse, tramita su presentación o representación. Hay un código o subcódigo de presentaciones. Lo agradable y lo conveniente se definen, pues, por un código constituido de cualidades opuestas: lo helado y lo ardiente para las bebidas, lo crocante y lo untuoso para las comidas, lo suave y lo rugoso, lo denso y lo liviano, etcétera. Esas cualidades opuestas y bien definidas son mensurables. Son cualidades cuantificables. Lo que le conviene al cibernántropo se define funcionalmente y estructuralmente. El cibernántropo desconfía de los sabores desconocidos, demasiado fuertes, demasiado sorprendentes. Los olores tienen algo de incongruente, de incontrolable, de arcaico; los países subdesarrollados están llenos de olores difíciles de clasificar en oposiciones pertinentes, tales como exquisito y espantoso. Lo que le conviene al cibernántropo sería, más bien, lo pasteurizado, lo higiénico, lo desodorizado. La desontología del cibernántropo le prohíbe lo que le recomiendan las supervivencias, las resurrecciones, las nostalgias (las flaquezas). No siempre puede evitar lo que compromete su equilibrio. ¿Su táctica? Limitar el desgaste. Para el erotismo tiene sus lugares y sus momentos, las imágenes y publicaciones que hojea. No pudiendo eludir la tentación, que no reconoce como tal, la localiza. El deseo se convierte, para el cibernántropo, en erotismo localizado y especificado: *strip-tease*, *happening*, etcétera. En ellos abundan y se consumen los signos del erotismo, las significaciones eróticas. Poco comprometedoras, poco incómodas, las significaciones satisfacen al cibernántropo (aunque a veces le queda una incierta añoranza de un algo que no sabe qué es: ¡la gran flaqueza del alma!).

El cibernantropo solo invierte sobre seguro. Según sus cómputos. Las energías limitadas de que dispone las aplica calculándolas. El principio de economía le enseña a tratar "económicamente" esa vida afectiva, esa resurrección, esa flaqueza. Nada de derroche. Se rige por una racionalidad

tecnicista que proviene de un doble origen: la ciencia física, la ciencia de la empresa. Es una parodia de autogestión.

Trata severamente a lo dramático, lo histórico, lo dialéctico, lo imaginario, lo posible-imposible. Todo lo que no proviene de su racionalidad y de su discurso programador, lo relega al folklore. Aprende con aplicación las técnicas de la felicidad. En efecto, para él existe un postulado: la felicidad coincide con una serie bien eslabonada de satisfacciones, depende de técnicas por y para las cuales las necesidades se definen y encuentran su satisfacción. Esas técnicas se clasifican con rótulos: limpieza, e higiene, relajamiento y aflojamiento, equilibrio y adaptación al medio, deporte y salud, consumo de espectáculos y del arte, etcétera. Esos son los rótulos que utilizan los semanarios, esas escuelas de la felicidad.

Los filósofos proyectan ante ellos la imagen del ser humano realizado, total, libre, gozando de una realización concreta de deseos ilimitados. En esta línea, el cibernántropo ha descubierto algo muy importante para él: las normas liberadoras. Durante mucho tiempo se creyó que la libertad desbarataba y desviaba los determinismos y que soslayaba las normas. Pero es inexacto. La norma es la que crea y libera. ¿Juan Sebastián Bach? La ingenuidad subjetivista le asignaba un poder singular, el de crear; según esta representación grosera, el músico se apoderó de un material sonoro y de formas expresivas legadas por sus predecesores para decir algo (su fe, su ideología, su alegría, etcétera). ¡Qué error! Ante las combinaciones que permitían las gamas (tonos y modos) suministradas por los instrumentos de que disponía, Juan Sebastián Bach se dio reglas para descartar un considerable número de esas combinaciones. Resultado: las fugas, las cantatas, las suites, que puede producir una máquina programada según esas reglas. La pretendida creación se limita a una eliminación y se reduce al ejercicio de reglas. ¿El amor? ¿La pasión? Pongamos fin, junto con las otras, a esas figuras ilusorias de la subjetividad y del sujeto. Son derivados torpes de la sexualidad insatisfecha. De las pulsiones sexuales, como sabemos bien, solo puede obtenerse lo informe y lo caprichoso y, en el mejor de los casos, combinaciones fourieristas, el mariposeo, el acuerdo, la conjuración. Más

aun, Fourier pretendía controlar las pulsiones, suministrarles una especie de partitnra musical. Entonces, lo que llamamos "libertad" no es más que desorden. Por suerte, las reglas vienen a imponer un orden a esas pulsiones desordenadas. Esas coerciones provienen de la sociedad, de la cultura, de los sistemas de nomenclatura y de parentesco, del discurso, del lenguaje, de las Normas. Con ellas se pasa de la naturaleza a la cultura; se limitan los desgastes de las pulsiones coartando severamente las posibilidades sexuales. La sociedad queda así cimentada. ¡Benditas normas! Gracias a ellas se goza, en plena libertad, de la familia y del matrimonio, de las academias y del Estado, esas instituciones que una época oscurantista, idealista e ideologizante criticaba en nombre de la libertad. El mono dactilógrafo pondrá mil millones de siglos para escribir *En busca del tiempo perdido*. Y lo logrará. Su autor, Proust, hizo más rápidamente esta obra. ¿Por qué? Porque él se asignaba muchas reglas y obligaciones. Las que conocía y otras a las que se sujetaba "inconscientemente". Una buena crítica de arte las traerá a la conciencia y al conocimiento para que reinen allí. ¡Normas y leyes, que llegue vuestro reino, que vuestro nombre sea santificado, que vuestra voluntad sea hecha así en la tierra como en el cielo!

Habiendo reconocido así el carácter fecundo de las coerciones y hasta de las represiones, el cibernantropo entra en su elemento. Supera, uniéndolas, las doctrinas éticas, estoicismo, epicureísmo, por el conflicto de las cuales Hegel explicaba la conciencia desgarrada y desdichada.

El cibernántropo encuentra, una vez dentro de la regla, una conformidad con el destino. No se somete, acepta. Admite, en la forma debida, la regla y la ley. Que no haya malentendidos: él no es masoquista ni sádico. Si lleva huellas y cicatrices de la subjetividad pasada, el analista lo desembarazá de ellas. Respira, así, un gran aire de libertad bajo el reino de la ley. Y si descubre, en los aledaños de esa libertad esencial y principal, las pequeñas libertades marginales o intersticiales, siente desconfianza. Son escapatorias. Cuidado con las resurrecciones molestas de la subjetividad... Toda crítica opone folklóricamente la creación a la coerción, siendo que la coerción es la que crea. El cibernántropo se mueve dentro de los conjuntos

o sistemas dominantes que él considera plenamente significantes. Es así como difiere del autómata pero asemejándosele en forma singular. El autómata también se mueve según normas cuyo conjunto constituye un programa que él adopta plenamente (¡y con razón!), de modo que ellas se convierten en su espontaneidad. El mito de lo espontáneo desaparece conjuntamente con el de libertad y subjetividad. El autómata es el modelo analógico del cibernántropo, construido por él para conocerse y manifestarse.

El cibernántropo busca un estilo. Lo encuentra y lo ha encontrado porque él lo ha hecho. Es el estilo Prisunic, el estilo Inno, el estilo Supermercado. En ellos, nuestro amigo ve el espectáculo total, el superespectáculo, coronamiento de una época espectacular, que se da en espectáculo y vende el espectáculo. En el supermercado, la mercancía despliega sus atracciones y seducciones. Todos los objetos posibles, todas las cosas imaginables, se exponen, se exhiben, en un horizonte de cosas. El conjunto de las cosas se hace espectáculo. Sonido y luz. La música se pone al servicio de las cosas y la retórica del objeto gasta sus recursos en una presentación siempre renovada. Ese espectáculo interesa todos los sentidos: el gusto, el olfato, el tacto. Hasta el sexo, mercancía suprema, es estimulado por medio de vendedoras bien seleccionadas y de buena presencia, en los intersticios y aledaños de las cosas. Lo imaginario se une a lo racional y a lo real en esos templos del valor comercial donde los objetos hablan al fin su propio lenguaje.

El cibernántropo quiere a los objetos expuestos al consumo de masas. Para abrir camino a ese tipo de objetos, trata de apartar las ilusiones que se oponen a ellos, por ejemplo, la ilusión de la calidad (correlativa de los viejos espejismos de la conciencia, de la creación y del sentido). Se preocupa de perfeccionar esos objetos, de hacerlos siempre más funcionales y mejor estructurados, al menor costo.

Función y estructura se completan, y si le agregamos el concepto de *sistema* ustedes tendrán todo lo que se necesita para pensar el mundo organizándolo y, por consiguiente, para legitimar la cibernantropía. Reemplazarán ustedes deliberadamente la alegría por el confort, la poesía por el bienestar, el deseo por las necesidades y la felicidad por la satisfacción. Así tendrán ustedes una existencia bien estructurada y actividades funcionales. En otras épocas se admitían cualidades sustanciales, variantes de cualidades ocultas que parecían evidentes: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. Pero lo funcional no es ni bueno ni malo, ni bello ni feo. Tiene su lugar en un sistema. La estructura es comandada por la función y recíprocamente. Un punto es todo.

Los cibernántropos reservan muchas sorpresas. Tal mujer te parece exquisita, encantadora, llena de imprevisto. En una palabra: espontánea. La has amado por su ternura. Una mañana (¿después de qué experiencias?, dejemos al novelista la tarea de relatarlas) descubres que ella te fastidia, que te pone nervioso. Estás afligido, pero ¿qué hacer? Ella sigue solo los modelos consagrados: en la ropa, los gestos y la mímica, el comportamiento, las situaciones. Solo tiene comportamientos perfectos, perfectamente adaptados. Sabe "personalizar" admirablemente la decoración de su casa, sus objetos, su ambiente, sus gestos, según recetas suministradas masivamente y públicamente experimentadas. Demasiado tarde te das cuenta de ello, ya bien casado y, confiésalo, debido a las presiones matrimoniales que llevaron a tu mujer a no dominarse más, a no ocultar su culto por las normas. ¡Ay! Es que no eres más que un nostálgico, un desequilibrado, un neurótico, por así decirlo.

El (o la) cibernántropo desprecia una cotidianeidad llena de prejuicios en cuanto a la cocina, a los objetos, etcétera, esa cotidianeidad que pasa al lado de lo funcional y de lo estructurado, de los significantes y los significados, con el pretexto de no se sabe bien qué placeres, deseos y voluptnosidades. El (ella) acepta alegremente las normas de una cotidianeidad atiborrada de gadgets [aparatos] bien hechos, diferenciando su aspecto integrador e integrado, para gozar de ellos.

El cibernántropo afirma bien alto que él no es burgués sino el tipo del hombre moderno y que todos (nosotros, ustedes) nos parecemos ya a él, salvo en nuestras carencias: errores, estupideces y delirios. Tiene mucha razón. Nosotros, los ántropos, somos eso. Y nos aferramos a nuestras carencias, ese barro lleno de diamantes.

¿Dónde se albergan los cibernantropos? Del retrato pasamos a la ecología. En estado de vigilia, ellos prefieren vivir en sus oficinas. Por la noche, no tienen preferencias.

Se podría pensar que hay más cibernántropos en Chicago que en Lyon, en Francfort que en Marsella, en Moscú que en París, en Middletown que en Romorantin, en las oficinas y los pabellones de los grandes sectores industriales que en las regiones y países mal desarrollados. Pero esta ecología es demasiado sumaria. El tipo se extiende miméticamente, no lo olvidemos, muy lejos de sus regiones originarias. Sería ingenuo creer que se hallan menos cibernántropos en la gran burguesía que en la pequeña (o inversamente), entre las mujeres que entre los hombres, entre la gente poco calificada que entre los técnicos y tecnócratas, entre los artistas y los escritores que entre los incultos y atrasados mentales. ¡Cuidado con el chauvinismo! No disponemos y no dispondremos nunca de estadísticas por falta de fondos. Sabemos solamente que hay cibernàntropos en todos los lugares donde hay modelos, *patterns*, estereotipos, prototipos, genotipos, status, roles, mimesis, funciones, estructuras, es decir: en todas partes.

Podríamos tratar de enumerar a los àntropos. Nada nos obliga a admitir que sean poco numerosos, hijos de reyes, especie noble y rara, o bien, al contrario, numerosos, descendientes de los hombres de antaño. Por desgracia, los criterios diferenciales son difíciles de formular y aun más difíciles de aplicar. Muchos antropos simulan adoptar la cibernantropía. Es un juego peligroso. Imitando al cibernàntropo se convierten, miméticamente, en cibernàntropos. Pero ¿cómo saberlo? ¿Cómo encontrar sus signos en la cara de aquellos que juegan un rol pero que no se dejan atrapar por ese rol, que practican la ambigüedad, la dualidad y la duplicidad?

Los criterios exteriores pueden engañarnos. Este individuo, de frente surcada de arrugas atormentadas, de gestos extraños, ¿será clasificado entre los àntropos? ¿Y hasta entre los peores, la gente de la vagancia y del juego? En absoluto. Es un hermoso especimen de cibernàntropo presa de sus flaquezas; atraviesa una pequeña crisis, corre a lo del analista. A ese muchachote alto y gordo, bromista, un poco calvo, un poco velludo, vividor, decidido, lo llamarán ustedes antropoide y hasta àntropo. ¡Ay, pero escúchenlo! Está enumerando sus satisfacciones; ya llega a la décimonovena del día; sus necesidades están etiquetadas. En cuanto a ese señor alto, un poco estirado, flaco, que adopta un vocabulario sabio, bueno, mírenlo esbozar una sonrisa tierna, tender una mano afectuosa. ¿Qué decir de él? Tal cibernàntropo adquiere muebles rústicos. Tal otro habita en un pabellón encantador en una ciudad del sol o en una clara vivienda de los alrededores residenciales. Otro cibernantropo lleva su habilidad hasta hacer en sentido inverso el camino de la ambigüedad, considerándose todavía individualista, atrasado, marginal, inmoralista, vicioso. Sin duda no ha alcanzado el equilibrio perfecto, su arquetipo. Los criterios son internos.

El àntropo acepta los conflictos. Los lleva consigo. Como dicen algunos filósofos, los asume. Soporta el sufrimiento que nace de esos conflictos. No vacila en agudizar las contradicciones y decirlas, gritarlas, sin disimularlas bajo las flores de la retórica.

El cibernántropo se detecta por su manera de *reducir* lo que toca y, en primer lugar, de reducir las contradicciones. En ello pone una gran tenacidad. Es su método de pensamiento y de acción. No cree absolutamente en la fecundidad de los conflictos. Rechaza obstinadamente los "terceros términos" (la obra, la alegría, el drama, la creación revolucionaria) que podrían nacer de las contradicciones. Tiene poca confianza, para no decir ninguna, en la superación. Rechaza toda posibilidad que no sea su propia confirmación y consolidación: su equilibrio. Es un hombre establecido (en la cotidianeidad y en el discurso cotidiano); es un hombre instituido, institucionalizado, funcionalizado, estructurado. No es más un hombre, y los ideólogos tienen mucha razón al desautorizar teóricamente al humanismo, ya ignorado en la práctica.

CUASI-CONCLUSIONES

Esto no es un cuento y menos aun una novela de ciencia-ficción. De todos modos, no renunciamos a las fórmulas que apelan a lo imaginario y a la paradoja. Nuestra manera de ser serios, *hic et nunc*, es no serlo y, sobre todo, no parecerlo.

A las luchas ancestrales, lucha de sexos, lucha de etnias, pueblos y naciones, luchas de clases, se agrega un nuevo conflicto. El de los ántropos y los cibernántropos. Este complicará (o más bien dará complejidad) a los conflictos, ya enmarañados y superpuestos, que no desaparecerán por ello. Los modificará pues no coincide con ninguno de ellos. La ecología del cibernántropo no lo localiza ni en el sexo, ni en un país, ni en un régimen político. Nace en todas partes. Y sus adversarios también. El combate será duro y largo, con fortuna varia. Los cibernántropos tienen todo a su favor, todas las posibilidades propicias. La teoría del juego (el *Kriegspiel* de Von Neumann) permite prever su victoria. Ellos detentan el potencial agresivo y defensivo máximo. Sin embargo, tendrán contra ellos lo imprevisible, el residual que no lograrán suprimir. Así, los dirigentes norteamericanos, prototipos y estereotipos del cibernantropo, encuentran ante ellos lo irreductible. A pesar de la potencia, el prestigio y la solidez de sus posiciones, y aunque posean hasta "valores", sin contar las normas, las leyes, los roles y los personajes, los cibernántropos no vencerán porque no pueden llevar su victoria hasta el final de toda estrategia: la destrucción del adversario. En efecto, su adversario se llama *lo indestructible.*

Los cibernantropos tienen una misión histórica. Terminan la extirpación de las legitimaciones de lo existente, burgués y no burgués: la espiritualidad y el materialismo, el arte, la filosofía, la moral. Ellos los entregarán, los entregan ya, al consumo devorador. Cuando todo sea consumido, cuando el universo se sumerja en la redundancia (lo que no tardará en ocurrir), entonces se levantará *lo irreductible*.

Los cibernàntropos se consideran, se proclaman, planetarios y mundiales. ¿Cómo impedírselo? Más bien convendría ayudarlos en su tarea. Debemos estar contra el pasado y el pasatismo hasta el fin, más allá del cibernàntropo y no más acá. La alternativa planteada por el cibernantropo: "o el folklore o la técnica", no está desprovista de sentido. Pero es aplicando a la realidad cotidiana toda la técnica, junto con el arte y el conocimiento, como se franqueará el paso y saldremos del dilema.

En el transcurso de su triunfo aparente, el cibernàntropo está en peligro de desaparecer. Sin verlo, sin percibirlo. ¿Resolverá su problema: volverse insensible al aburrimiento? El segrega su propio veneno, su toxina, el aburrimiento que proviene del equilibrio, del confort y del conformismo, de la forma y de la uniformidad, en resumen, de las cualidades que forman, precisamente, la fuerza del cibernàntropo.

El cibernántropo morirá de envidia cuando se dé cuenta que suministra a su enemigo el *encantamiento*. Es muy exacto que cierta racionalidad ha desencantado al mundo, matando las maravillas al mismo tiempo que los milagros. En vano los surrealistas quisieron resucitar el encantamiento. Y he aquí que nosotros franqueamos un umbral. Entramos en el encantamiento por la vía imprevista de lo *chistoso*. El cibernàntropo no es ni trágico ni cómico. Es chusco. Produce lo chistoso en la situación y en los acontecimientos, en los objetos y los actos. Aclaramos que él no lo es por sí mismo. Al contrario. Por sí mismo es serio. Toma en serio esto y aquello (la razón, la ciencia, el plan, el programa, la cibernética, la etnología, el psicoanálisis, la lingüística, y hasta el marxismo). Le gusta el rigor y habla el lenguaje del rigor. Para el no-cibernàntropo, lo serio y la afectación de lo serio, el rigor y la actitud del rigor y su lenguaje engendran lo chusco. Nace una nueva risa. Bajo esa luz, la obra literaria capital de nuestra época es la de Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, pareja que anuncia el cul-

turalismo, el consumo masivo y acelerado de la cultura, lo serio y la autodestrucción de lo serio. Graciosos miméticos que terminan por donde comenzaron, como copistas, ellos nos inician en lo grotesco. Ni Flaubert ni sus sucesores y continuadores literarios, ni los autores teatrales Ionesco o Roland Dubillard, han llegado hasta el límite de lo grotesco. ¿A quiénes veríamos en una antología de lo grotesco? A San Antonio, al Asterix.° Las mejores páginas del doctor Lacan. Textos publicitarios sacados, sobre todo, de la publicidad de lo inmobiliario. Algunos fragmentos "situacionistas" y también algunos extractos de discursos académicos, oficiales, políticos.

En esta gran guerra, las armas son espirituales. Lo que no excluye las intervenciones brutales de cibernàntropos provistos de instrumentos contundentes, ideológicos y de otra clase. Por armas espirituales de los àntropos entendemos la ironía, el humor, el sentido de lo chistoso, la sátira directa o indirecta, la elaboración de un código de connivencias entre los anticibernantropos. Y otras armas más secretas. Las carencias no adoptan siempre la forma cómica de los cabellos largos, de canciones anarquizantes. El arte, la literatura, la cultura modernista, ¿no estallaron un día de guerra, porque un joven puso en el lugar justo y el momento justo un pequeño explosivo paradojalmente poderoso, dos sílabas redundantes: *Da-Da*?

Estas consideraciones tienen un sentido que no vacilamos en llamar profundo. La guerra de los antropos contra los cibernantropos será una guerrilla. Los antropos tendrán que elaborar una estrategia fundada sobre las perturbaciones del orden y el equilibrio cibernantrópico. Sobre todo, que no se dejen intimidar. Y que comprendan la situación en lugar de fraternizar o soñar con la coexistencia pacífica, lo que deja el campo libre a las gestiones cibernantrópicas. En primer lugar, que conminen a los indecisos a decidirse, a la gente de la ambigüedad prolongada, a los àntropos que se ignoran, a los cibernàntropos que se consideran antropos y hasta a los àntropos que se consideran superhombres.

° *San Antonio*: seudónimo de un conocido autor francés de novelas policiales, escritas en "argot", y de una historia humorística de Francia. *Asterix*: historieta francesa que caricaturiza la lucha de los galos contra los normandos y la invasión romana. Sus personajes son de una heroica torpeza y comicidad. (*N. de la T.*)

El ántropo no debe confiar más en las oposiciones de lo irreflexivo y lo reflexivo, de lo inconsciente y lo consciente, de lo espontáneo y lo mecánico. ¡Se cuidará de jugarse por los primeros términos de esas viejas parejas filosóficas contra los segundos! Que no cuente tampoco con la oposición *espíritu-materia*, imaginándose que representa el espíritu porque se sirve de armas espirituales. Al contrario: debe ser materialista más y mejor que el cibernantropo. Evitará combatir a las disciplinas tradicionales, al humanismo consagrado. Buscará medios nuevos. El antropo deberá saber que no representa nada y que prescribe una manera de vivir más que una teoría filosófico-científica. Perpetuamente deberá inventar, inventarse, reinventarse, crear sin proclamar la creación, mezclar las pistas y las cartas del cibernantropo, desconcertarlo y sorprenderlo. Para vencer, y hasta para entablar la batalla, primero debe valorar sus imperfecciones: desequilibrio, perturbaciones, olvidos, lagunas, excesos y fallas de conciencia, desenfreno, deseos, pasión, ironía. Ya sabe que siempre será vencido en el plano de la lógica, de la perfección técnica, del rigor formal, de las funciones y las estructuras. Alrededor de las rocas del equilibrio, él será la ola, el aire, el elemento que socava y recubre.

Llevará el combate del reciario contra el gladiador, de la red contra la armadura.

Vencerá por el Estilo.

Este libro se terminó de imprimir en las prensas de la Editorial STILCOGRAF, Gral. Manuel A. Rodríguez 2548, Buenos Aires, el 15 de setiembre de 1972.